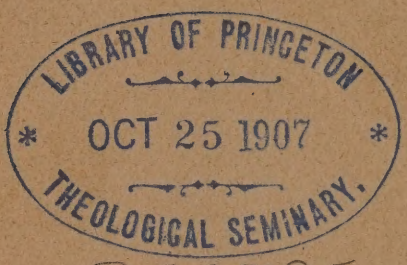
BS2795
S376



BS2795
.S376
Division
Section

# Der zweite Brief Petri.

Der

# zweite Brief Petri

und

# der Brief Judä

erklärt

von

**Theodor Schott,**

Licentiat und Privatdocent der Theologie zu Erlangen.

Erlangen.

Verlag von Andreas Deichert.

1863.

Druck der Universitätsbuchdruckerei von C. L. Eglau.

Seinem theuern Schwiegervater

# D. Adolf von Scheurl

gewidmet

als Zeichen dankbarer Liebe und Verehrung

und zugleich

als nachträglicher Gruß aus der Ferne zur Jubelfeier des
8. Oktober 1862.

# Vorwort.

Daß der Bearbeiter des 1. Briefes Petri sich möglich bald auch an den 2. Brief macht, diesen aber wiederum nicht ohne den Brief Judä behandelt, ist so natürlich, daß das Erscheinen des vorliegenden Buches nach dieser Seite einer schriftstellerischen Rechtfertigung gar nicht bedarf, sondern durch meine Erklärung des 1. Briefes Petri bereits genügend vorbereitet und motivirt ist. Anders stellt sich aber die Sache in Anbetracht des wesentlichen Resultates dieser Schrift. Indem ich die Aechtheit des 2. Briefes Petri und seine Priorität gegenüber dem Judasbrief entschieden aufrecht halte, befinde ich mich nicht blos zur negativen Kritik, sondern auch zu der herrschenden Anschauung der positiven Schriftforschung in einem Gegensatz, dessen Bedeutsamkeit ich, obwohl ich tüchtige Bundesgenossen zur Seite zu haben mich freuen darf, doch sehr wohl zu würdigen weiß.

Man wird mir sicherlich von negativer und vielleicht auch von positiver Seite her den Vorwurf machen, daß ich mit tendentiöser Voreingenommenheit nur ein von einer gewissen falsch apologetischen Richtung a priori postulirtes Ergebniß werde angestrebt haben. Wohl — ich gestehe rückhaltlos, daß ich die Bearbeitung des Briefes mit dem Wunsche begann, es möge sich mir doch lieber seine Aechtheit, als das Gegentheil bewähren. Aber auch nichts weiter als ein Wunsch oder eine Hoffnung war das. Denn erstlich wüßte ich nicht, was

einen lutherischen Theologen von vornherein verhindern sollte, ein einzelnes Stück des überlieferten Kanon, und insbesondere ein von Anfang an so stark angezweifeltes Buch wie 2 Pet. für unächt und unkanonisch zu erklären; und zweitens hatte ich es absichtlich so eingerichtet, daß ich, als ich an die wissenschaftliche Bearbeitung des Briefes ging — was zuerst zum Behuf von Vorlesungen geschah —, von ihm keine andere Kenntniß hatte, als die noch aus dem akademischen Studium und späterer gelegentlicher Vergleichung herrührende, so daß ich selbst auf das Ergebniß meiner Untersuchungen gespannt war; und ebenso stand ich zum Judasbrief und seinem Verhältniß zu 2 Pet. Ich kann mich für diese Versicherung, wenigstens für ihren ersten Theil, auf die mehreren Puncte berufen, in denen — wie besonders die Schlußbemerkungen zu 2 Pet. zeigen — auch meine Anschauung von den geschichtlichen Verhältnissen des 1. Briefes erst durch das Studium des zweiten sich bestimmter gestaltet, ja auch mitunter nicht unbedeutend modificirt hat, wie ich denn z. B. besonders das zu 1 Pet. 4, 15 gegen Wiesinger Bemerkte jetzt nicht mehr in dieser Unbedingtheit aufrecht zu halten vermag.

Kurz, was ich sage, ist meine ebenso redlich wie die der Gegner erworbene wissenschaftliche Ueberzeugung; und so gewiß Niemand ein Recht hat, mir das anzuzweifeln, so gewiß habe ich die Pflicht, ja wie ich ehrlich versichere, auch das Bedürfniß, mein Buch der Kritik vorzulegen, welche mir eine um so willkommenere sein wird, je mehr sie eine wissenschaftlich genaue und — wie damit freilich von selbst gegeben ist — von Parteibefangenheit freie ist. Je mehr ich bei der Arbeit die außerordentliche Schwierigkeit der beiden Briefe aus Erfahrung kennen gelernt habe, um so bereitwilliger und dankbarer werde ich Nachweisungen von Irrthümern, Ergänzungen und Belehrungen von der Kritik annehmen. —

Wenn ich hie und da mich auf die Darlegung meiner eigenen Anschauung beschränkt habe, so ist das nicht aus vornehmer Bequemlichkeit, sondern, wie der kundige Leser selbst wahrnehmen wird, immer nur da geschehen, wo entweder die Masse des zu Berücksichtigenden eine unverhältnißmäßige Anschwellung dieses Buches zur Folge gehabt

hätte, oder wo meine Meinung von allen andern so entschieden abweicht, daß eine Auseinandersetzung mit jeder einzelnen nöthig gewesen wäre, oder endlich da, wo der einheitliche Gang, die Anschaulichkeit der Darlegung, durch literarische Einzelbezugnahme hätte leiden müssen. Wenn überhaupt vielleicht manchem die Literatur nicht reichlich genug beigezogen erscheint, so muß ich mich dem gegenüber zum Theil auf meine in der Vorrede zum 1. Brief Petri ausgesprochenen Grundsätze für die Behandlung des gelehrten Apparats berufen; zum Theil aber ist es ein von mir selbst erkannter Mangel, der sich jedoch dadurch entschuldigt, daß ich einerseits mehrere einschlägige Schriften trotz aller Bemühung weder buchhändlerisch noch antiquarisch auftreiben konnte, und daß ich andrerseits durch meine etwas kurz anberaumte Uebersiedlung nach Meran — wohin mich das Vertrauen der dortigen evangelischen Gemeinde für diesen Winter als Geistlichen berufen hat — verhindert worden bin, beim Abschluß des Buches die mir zu Gebot stehende Literatur so vollständig einzutragen, als es sonst hätte geschehen können. —

Schließlich noch zwei unfreiwillige persönliche Bemerkungen. Gegenüber der Art und Weise, wie Herr D. Meyer in der Vorrede zu der jüngst erschienenen neuen Ausgabe seines Commentars zu 2 Kor. mich darüber anläßt, daß ich in der Zeitschrift f. Prot. u. Kirche (Febr. 1862, S. 100 ff.), der regelmäßigen Sitte dieses Blattes nach anonym, ein paar begründete Einwendungen gegen einzelne seiner Auslegungen zu 1 Kor. vorgebracht habe, bleibt mir nur übrig, mein Bedauern und meine Verwunderung auszusprechen, daß ein solcher Mann einen solchen Ton anschlagen mag.

Herrn Dr. B. Weiß aber, der meine im Commentar zu 1 Pet. geübte Polemik gegen seinen „petrinischen Lehrbegriff" in der Vorrede zu seinem jüngst erschienenen „johanneischen Lehrbegriff" eine „gereizte" genannt hat, bitte ich, diese Bezeichnung nur auf die Form meiner Ausführungen zu beziehen, die vielleicht da und dort zu solcher Beschwerde Anlaß geben kann, nicht aber auf die persönliche Gesinnung, mit der sie geschrieben sind; denn was mich dabei innerlich beseelte, war nur der lebhafteste Eifer für die von mir vertretene

Sache und die auch durch die jüngsten Bemerkungen meines geehrten Gegners nicht erschütterte wissenschaftliche Ueberzeugung, daß in der That aus dem 1. Brief Petri gerade um seiner individuellen Beschaffenheit willen ein „petrinischer Lehrbegriff" nicht geschöpft werden könne. Wo solche individuelle geschichtliche Gründe nicht vorliegen, wie z. B. gleich beim 1. Brief Johannis, da stehe ich auch nicht im mindesten an, die Berechtigung zu solcher Behandlung, wenn auch mit einigen Beschränkungen, unumwunden zuzugestehen. —

Zum Schluß noch den Wunsch, daß die nicht geringe Arbeit, die ich an die Erklärung der beiden Briefe gewendet, nicht vergeblich sein, sondern das Ihrige beitragen möge zur Vermehrung der Erkenntniß des werthen Gotteswortes, von welchem, nach meiner tiefsten Ueberzeugung, auch diese Briefe einen Theil, und wahrlich keinen geringfügigen Theil ausmachen.

Meran, 27. Oktober.

T. S.

# Die Grußüberschrift.

## Cap. I, V. 1—2.

„Simeon Petrus, Knecht und Apostel Jesu Christi, denen, die einen in der Gerechtigkeit unsers Gottes und Heilandes Jesu Christi gleich werthen Glauben mit uns überkommen haben. Gnade und Friede mehre sich euch in Erkenntniss Gottes und Jesu unsers Herrn."

In dreifacher Weise weicht die Grußzuschrift unseres Briefes von der des ersten ab: hinsichtlich der Selbstbenennung und der amtlichen Selbstbezeichnung des Verfassers und der Bezeichnung der Leser; keine dieser drei Abweichungen ist zufällig. Was die erste betrifft, so nennt sich mit gutem Bedacht der Verfasser im 1. Brief nur Petrus. Er schreibt dort an die durch Paulus gegründeten vorderasiatischen Gemeinden, mit denen er bisher noch nicht durch irgend welches nähere Verhältniß persönlich verbunden war; und weil es demnach eigentlich Sache und Recht des Paulus gewesen wäre, ein schriftliches Wort oberhirtlicher Mahnung und Weisung an diese Gemeinden zu richten, so kann und will er, indem er an Pauli Stelle mit solchem Wort an sie herantritt, nur auf seine apostolische Berufsstellung und Autorität, in keiner Weise aber auf eine persönliche Berechtigung sich stützen, und nennt sich deßhalb, mit Ausschluß alles rein Persönlichen, lediglich mit dem Namen, den wir, in Uebereinstimmung mit dem ersichtlichen Gebrauch der apostolischen Zeit, als seinen vom Herrn selbst in sonderlicher Weise ihm verliehenen eigentlichen Apostel- und Amtsnamen anzusehen haben. Dem entspricht dann, daß er sich dort auch nur mit der allgemeinen amtlichen Selbstbezeichnung ἀπόστολος einführt [1]). Nachdem sich nun aber, eben durch den 1. Brief und durch Vermitt-

1) vgl. meine Erkl. des 1. Br. S. 3.

lung seines Ueberbringers, ein etwas näheres persönliches Verhältniß zwischen dem Apostel und den Lesern gebildet hat, so tritt er in diesem neuen Schreiben auch gerade als Person, sozusagen als apostolische Individualität, ihnen gegenüber und deutet diese Stellung gleich von vornherein dadurch an, daß er dem Apostelnamen **Πέτρος** seinen individuellen Personnamen **Συμεών** vorsetzt [1]), und dem entsprechend vor der Angabe seiner apostolischen Amtsstellung diejenige berufsmäßige Selbstbezeichnung vorhergehen läßt, welche ihm als Person mit jeder christlichen Person gemeinsam ist [2]).

Denn **δοῦλος** ist nicht allgemeine Bezeichnung derselben sonderlichen Berufsstellung, die dann nur mit **ἀπόστολος** bestimmt benannt wäre [3]); sondern es bezeichnet den Christen nach dem dienstlichen Verhältniß zu Christo, welches nur die andere Seite seines persönlichen Gemeinschaftsverhältnisses zu Christo ist, indem der Christ in dies letztere nur gekommen ist durch eine Machtwirkung Christi, mittelst deren Christus ihn sich angeeignet und mit Lebenskräften begabt hat, die er nun natürlich allein Christo zu Willen und zu Ehren zu bethätigen hat [4]). Es ist also dies **δοῦλος** genau das, was die Auslegung des 2. Artikels meint in den Worten: „Ich glaube, daß Jesus Christus . . . sei mein Herr, der mich . . . erlöset hat, erworben und gewonnen . . . auf daß ich sein eigen sei und in seinem Reiche unter ihm lebe und ihm diene ꝛc.“ So manchfach dann auch je nach der natürlichen Lebensstellung die Bethätigung dieses Knechtsverhältnisses sich gestalten muß: das Verhältniß selbst ist bei Allen und immer wesentlich dasselbe, so gewiß auch das persönliche Gemeinschaftsverhältniß zu Christo, dessen eine Seite es ist, überall dasselbe sein muß.

Dem zufolge ist es nun wirklich nicht eine bloße Näherbestimmung, sondern — wie das **καί** es auch fordert — etwas Neues, Zweites, was der Verfasser mit seinem **ἀπόστολος** dem **δοῦλος** hinzufügt. Das apostolische Dienstverhältniß zu Christo ist gar nicht, wie das persönliche Zugehörigkeits- und Dienstverhältniß zu ihm, erst ein Erzeugniß des Geistes, den Christus zum Lebensgrund seiner Gemeinde vom Himmel hernieder gegeben; sondern seine Herstellung gehört zu demjenigen, was der Mensch gewordene Heilsverwirklicher selbst und unmittelbar während seiner irdischen Heilandsgeschichte zum Behuf

---

1) vgl. Dietlein S. 75. 2) vgl. Brückner. 3) so Dietlein S. 81, Huther. 4) vgl. meine Ausl. des Römerbr. S. 29.

der Gründung einer wesenhaften Gemeinde des Heils zu thun und zu beschaffen hatte — eine Unmittelbarkeit, welche schon bei der Erklärung von I, 1, 1 ihre nähere Begründung gefunden hat.

Diese ganze persönliche und amtliche Selbstbezeichnung des Verfassers muß aber zugleich auch ein Moment enthalten, durch welches ein den Verfasser einschließender größerer Kreis nach seiner unterscheidenden Eigenthümlichkeit so gekennzeichnet ist, daß die Leser als ein gegenüberstehender anderer Kreis kenntlich gemacht werden können. Denn wenn der Verf. an solche schreibt, „welche einen Glauben von demselben Werth wie wir erlangt haben", so kann dies ἡμῖν schon sprachlich nicht wohl auf den einzigen Petrus bezogen werden; noch mehr aber deßhalb nicht, weil dann Petrus die anmaßliche, unapostolische und unchristliche [1]) Voraussetzung verriethe, als sei es etwas Besonderes, daß der Glaube christlicher Gemeinden und Gemeindeglieder denselben Werth habe wie der eines Apostels Petrus. Eben darum kann aber das ἡμῖν auch nicht auf die Apostel überhaupt bezogen werden [2]); und da das allen Christen gleichmäßig zukommende Prädicat δοῦλος Ἰ. Χρ. für die Vorstellung zweier unterschiedener Kreise innerhalb der Christenheit durchaus keinen Anhaltspunct bietet, so bleibt nichts übrig, als das charakteristische Merkmal, welches den Kreis der ἡμεῖς von der die Leser umfassenden Gesammtheit unterscheidet, in dem Namen Συμεὼν Πέτρος zu suchen.

Fanden wir nun schon von vornherein in dem Συμεών eine Betonung der Individualität des Verfassers, so können wir nun hinzufügen, daß dieser Name ihn deutlich als Juden, d. h. Judenchristen kenntlich macht; und zwar um so mehr, da nicht die abgeschliffene, halb gräcisirte Form Σίμων, obwohl sie selbst im N. T. die überwiegend häufigere ist, sondern die alterthümlich hebräische Συμεών (שִׁמְעוֹן) gebraucht ist, welche wir bemerkenswerther Weise auch aus dem Munde des so specifisch judenchristlichen Jakobus Apg. 15, 14 vernehmen. Also die Christen aus Israel sind die ἡμεῖς [3]), und diese vergleichende Erwähnung derselben zeigt nicht nur deutlich, daß der judenchristliche Verf. an Heidenchristen schreibt, sondern auch, daß er sich bewußt ist, damit etwas Eigenthümliches, eine besondere Bemerkung Verlohnendes zu thun. Aber etwas so Sonderliches ist doch dieser Schritt an sich

1) vgl. Brückner. 2) so z. B. Grotius, Bengel, Jachmann, Brückner. 3) vgl. Gerhard S. 21, Benson, Dietlein S. 76, Huther.

nicht; denn alle neutestamentlichen Briefe an Heidenchristen, insonderheit alle Briefe des Paulus, sind von judenchristlichen Verfassern, ohne daß diese sich zu einer derartigen Bemerkung gleich von vornherein veranlaßt gefunden hätten. Es wird also mit diesem Brief eines Judenchristen an Heidenchristen doch noch eine besondere Bewandtniß haben müssen, die — wenn irgend möglich — aus der Grußzuschrift selbst erkannt sein will.

Nun setzt der Verf. seinen judenchristlichen Namen **Συμεών** nicht allein, sondern stellt ihn vor den andern Namen **Πέτρος**, welcher für sich allein nur schlechthin seine apostolische Stellung und Aufgabe für die ganze christliche Kirche anzeigen würde (Mtth. 16, 16), in Verbindung mit jenem jüdischen **Συμεών** aber darauf deutet, daß dies Apostolat des Verf. eben das ist, zu welchem der Herr nach der Zahl der Stämme Israels das geschlossene Collegium der Zwölfe aus Israel berufen hat, um Israel zum Heil zu bringen und gewissermaßen die neue Obrigkeit des durch ihre Arbeit zu gewinnenden neutestamentlich gläubigen Israel zu sein. Also der eigentliche Führer und Vorgeher dieser zunächst für Israel bestimmten Zwölfe, der eigentliche **ἀπόστολος τῆς περιτομῆς** faßt hier die Gläubigen aus Israel als den ihm zugehörigen Kreis in **ἡμεῖς** mit sich zusammen und unterscheidet davon die Leser als Heidenchristen, welche seinem apostolischen Berufsgebiet eigentlich nicht zugehörig sind. Das weist uns, besonders nach Vergleichung von Gal. 2, 7—9 einerseits und Röm. 15, 20 andrerseits, deutlich auf Gemeinden des specifisch paulinischen Missionsgebietes. Und ist es schon von vornherein natürlich und wahrscheinlich, daß die örtliche Bezeichnung der Leser nur darum weggelassen ist, weil der Brief als zweiter an dieselben Gemeinden gerichtet ist, wie der erste (3, 1), so haben wir dafür an jener Hinweisung auf paulinische Heidenchristen nun auch einen bestimmten Beweis; denn der 1. Brief ist ja eben an die recht eigentlich paulinischen Gemeinden Kleinasiens geschrieben.

Aber noch augenscheinlicher wird der Anschluß des 2. an den 1. Brief und seine Bestimmung für dieselben Leser durch den Inhalt der zur Benennung der Leser dienenden Worte. Die **τιμή**, welche Petrus dem Glauben seiner heidenchristlich paulinischen Leser ganz ebenso zuerkennt wie dem seiner israelitischen Glaubensgenossen im engeren Sinn, kann natürlich nur von der auf der inneren Wahrheit dieses Glaubens ruhenden Würdigkeit und Geltung vor Gott gemeint

sein. Nun finden wir aber im ganzen 2. Brief nirgends eine ausdrückliche und eingehende Berücksichtigung von Zweifeln der Leser an der in jener Versicherung ausgesprochenen Wahrheit, und dieselbe begreift sich also, besonders hier an der Spitze des Briefes, nur daraus, daß es bereits früher einmal zwischen dem Verfasser und den Lesern über solche Zweifel zu Verhandlungen gekommen ist, an welche der Verf. mit dieser Anrede nur erinnernd wieder anknüpfen will. Da kommt uns denn von selbst in Erinnerung, wie Petrus im 1. Brief 5, 12 ausdrücklich erklärt hat, daß sein ganzes Schreiben dazu dienen solle, den Lesern zu bezeugen, daß der Gnadenstand, in dem sie sich befinden, der wahre göttliche Gnaden- und Heilsstand sei. Wie wir dem 1. Brief entnommen haben [1]), waren es vornehmlich die von Gott nicht thatsächlich zu Schanden gemachten Verlästerungen und die von Gott nicht verhinderten blutigen Verfolgungen der Christen durch ihre heidnische Umgebung, um deren willen diese kleinasiatischen Christen unruhig geworden waren, ob nicht ihr Heilsstand, wie er auf paulinische Heilspredigt, mithin auf die Zulassung der Heiden als solcher zur Heilsgemeinde begründet war, eben darum ein unwahrer, vor Gott ungültiger sei. Da nun Paulus nicht mehr eintreten konnte, so nahm Petrus, der als *ἀπόστολος τῆς περιτομῆς* ohnehin dazu besonders geeignet war, von dieser Anfechtung Anlaß, in geflissentlichem, möglichst deutlichem Anschluß an Pauli schriftliches Lehrwort diesen Gemeinden zu bezeugen, daß sie kraft ihres Glaubens an die heidenapostolische Predigt Pauli im Vollbesitz des Einen, wesentlichen Heiles stünden.

An diesen, 5, 12 kurz und bestimmt ausgesprochenen Grundgedanken des 1. Briefes knüpft Petrus mit der Bezeichnung der Leser im Gruß des 2. Briefes wieder an; und aus diesem Sachverhalt ergibt sich dann von selbst, wozu die folgende Näherbestimmung *ἐν δικαιοσύνῃ κτλ.* zu construiren und wie sie zu erklären ist. Jedenfalls kann sie nicht zu *πίστις* gehören; denn mag man dann *ἐν* für cum oder für per nehmen — was übrigens in dieser Weise nicht einmal sprachlich berechtigt ist —, immer entsteht doch der verkehrte Gedanke, daß die Gerechtigkeit als das Primäre den Glauben als das Secundäre mit sich führe. Andere verbinden das *ἐν* so mit *ἰσότιμον πίστιν*, daß auf ersteres Wort der Nachdruck zu liegen kommt;

1) vgl. m. Erkl. des 1. Br. S. 266. 288. 327 ff. —

aber sie gewinnen damit nur den nicht minder seltsamen Gedanken, daß Gott auf Grund seiner unparteiischen Gerechtigkeit den Heidenchristen denselben gleich köstlichen Glauben verliehen hat wie den Judenchristen [1]). Eben dieser dem evangelischen Denken widerstrebende Sinn ergibt sich aus der Verbindung mit λαχοῦσιν, wenn man nicht etwa unbefugter Weise, da hier der Zusammenhang kein Recht dazu gibt, δικαιοσύνη für Treue oder Güte Gottes nimmt [2]). Ein Glaube endlich an die Gerechtigkeit Gottes — πίστιν ἐν — ist ein Ungedanke: so bleibt schon aus negativen Gründen nur die Verbindung des ἐν mit ἰσότιμος allein übrig, welche denn auch dem oben angegebenen Absehen des Apostels auf den Grundgedanken seines 1. Briefes allein entspricht. Das ἐν gibt, wie Bengel treffend bemerkt, die ratio für jenes ἰσότιμος an, es führt ein, worin und womit der Glaube der heidenchristlichen Leser dem der judenchristlichen ἡμεῖς an Werth gleich ist, was ihm denselben Werth gibt. Es ist das die göttliche Gerechtigkeit, die in und mit dem Glauben dem Heiden ebenso voll und ganz wie dem Juden zu Theil wird [3]). So werden wir nicht nur der sachlichen Erwägung gerecht, daß, wo δικαιοσύνη in so unmittelbarer Verbindung mit πίστις auftritt, doch am natürlichsten auch die Glaubensgerechtigkeit darunter verstanden wird [4]); sondern wir bekommen auch eine Bestätigung und Bereicherung der geschichtlichen Resultate, die wir bereits dem ἰσότιμον und ἡμῖν entnommen haben. Denn das eben war das Bedenken der Lesergemeinden, ob doch bei ihnen, die als Heidenchristen nur ihre sarkische Natürlichkeit mit hinzugebracht, der Glaube ebenso gewiß und völlig den des göttlichen Wohlgefallens versichernden Lebensstand der Rechtbeschaffenheit zu bewirken vermocht habe und vermöge, wie er dies freilich bei den Israeliten thue, welche ja glauben als die durch Geburt und Beschneidung bereits vorher dem heiligen Gottesvolke Angehörigen. Deß nun versichert sie der Ap. bündig und ausreichend, indem er durch ihren Glauben wie durch den der Israeliten den Lebensstand der Gottesgerechtigkeit gesetzt sein läßt. Und um recht zweifellos zu machen, wie wenig ihr Glaube als gewesener Heiden vor Gott minder werth sei, weist er mit dem absichtlich gewählten Ausdruck λαχοῦσιν darauf hin, daß ja ihr Glaube gar nicht ihre Leistung, ihr

---

1) so Jachmann, Huther. 2) so Grotius, Morus, de Wette. 3) vgl. Gerhard S. 19. 4) vgl. Luther.

subjectives Erzeugniß ist — in welchem Fall eine Bemessung seines Werthes nach ihrer vorherigen natürlichen Beschaffenheit etwa noch denkbar wäre —; sondern daß er, wie überall, so auch bei ihnen nur empfangen, hingenommen ist als Gabe und Wirkung Gottes [1]), der doch sicherlich ihn überall gleicherweise als einen solchen wirkt, der seine gottgewollte Wirkung, die rechte Gerechtigkeit, herzustellen geeignet ist, und also auch überall denselben Werth vor Gott haben wird.

So verweist der Ap. hier gleich in der Grußanrede auf die sichere göttliche Verbürgung des Heilsstandes der Leser ganz ebenso, nur dem Gesammtverhältniß des 2. zum 1. Brief entsprechend kürzer, wie er es in der Grußanrede des 1. Briefes mit der Erinnerung an die auf vorzeitiges Zuvorerkennen gegründete göttliche Erwählung der Leser gethan [2]). Und wie jenes ἡμῖν bereits auf der Vorstellung einer aus mehreren Abtheilungen bestehenden Heilsgemeinde beruhte, so auch noch unmittelbarer das λαγχάνειν, welches, in gegenbildlicher Erinnerung an die göttliche Austheilung des Verheißungslandes unter die zwölf Stammesabtheilungen der alttestamentlichen Gemeinde [3]), den Glauben als das den beiden Abtheilungen der neutestamentlichen Gottesgemeinde göttlich zugewiesene Loostheil am neutestamentlichen Heilsgute darstellt. Es ist demnach eigentlich das Heilsgut der Gerechtigkeit selbst, in Hinsicht worauf der Ausdruck λαχοῦσιν gemeint ist.

Aber wir haben noch die δικαιοσύνη selbst in ihrer näheren Bestimmtheit zu betrachten. Δίκαιος ist bekanntlich: wer so ist, wie er sein soll, gegenüber jeglicher ihm geltenden Norm, in unserm Zusammenhang also Gotte und seinem Willen über den Menschen gegenüber. Δικαιοσύνη ist dann der Thatbestand, daß einer dasteht als ein solcher, wobei zunächst ganz dahingestellt bleibt, ob sein subjectiver sittlicher Zustand ihn wirklich dem Willen Gottes vollkommen entsprechend macht, oder ob er auf anerkennendes göttliches Urtheil hin die Stellung und Geltung eines δίκαιος thatsächlich hat. Der darüber jedesmal entscheidende Zusammenhang gibt uns hier, nach unsern Erörterungen über ἰσότιμος πίστις, zweifellos an die Hand, daß es sich lediglich um das Verhältniß zu Gott, um Anerkennung als δίκαιος bei Gott handelt. Wenn nun dieser Stand der Rechtbeschaffenheit näher bestimmt wird nach mehreren Personbegriffen, so

1) vgl. Huther. 2) s. zu I, 1, 1 S. 10. 3) vgl. Gerhard S. 17.

können da, schon wegen des Gedankens überhaupt, nicht zwei verschiedene Personen gemeint sein, Gott der Vater und Jesus Christus. Denn das Verhältniß beider zur christlichen Glaubensgerechtigkeit ist doch ohne Zweifel, der Natur der Sache nach, ein so verschiedenartiges, daß es nimmermehr durch ein und dasselbe Genitivverhältniß dieser zwei durch *καί* parallel gesetzten Personen zu *δικαιοσύνη* ausgedrückt werden könnte; der Genitiv *τοῦ θεοῦ* müßte ganz anders gemeint sein, als der Gen. *τοῦ σωτῆρος Ἰ. Χρ.*, was sprachlich unzulässig ist. Ein zweites sprachliches Hinderniß jener Erklärung ist der bei der ersten Personbezeichnung voranstehende eine Artikel, der mithin auch für die zweite gilt und so alles hinter ihm Folgende zu einer Person zusammenfaßt. Man hat zwar geltend gemacht, auch bei verschiedenen Subjecten könne das zweite des Artikels entrathen; allein man hat nur solche Beispiele beigebracht, wo auch das erste Subject artikellos steht; der Nachweis hingegen, daß von zwei verschiedenen, in gleichem Casus unmittelbar durch *καί* verbundenen Subjecten das erste mit dem Artikel, das zweite ohne denselben stehen könne, ist noch nicht gelungen [1]). Hier wie an den übrigen gleichartigen Stellen ists eben nur das dogmatische Vorurtheil, Jesus könne nicht geradezu *θεός* genannt werden, was davon abhält, beide Genitive als Benennungen des einen Jesus Christus zu nehmen; denn es läßt sich nicht absehen, weßhalb sonst man hier gerade zwei Subjecte finden will, während man 1, 11 und 3, 18, wo in den Worten *ὁ κύριος ἡμῶν καὶ σωτὴρ Ἰ. Χρ.* genau dieselbe Verbindung wiederkehrt, ohne alle Umstände nur den einen Jesus Christus zwiefach bezeichnet sein läßt [2]).

Allerdings ist nun Christus keinesfalls *ὁ θεός*, aber so heißt er auch an unsrer Stelle nicht. Denn der Artikel gehört nicht unmittelbar zu *θεοῦ*, sondern zum ganzen Ausdruck, in der Weise, daß man sich etwa ein *ὄντος* dazu zu denken hat; oder anders gewendet, daß er die bestimmte Person hervorhebt, der die Prädicate *θεός* und *σωτήρ* zukommen. Vergleichen wir nun, wie an den drei Parallelstellen 1, 11; 2, 20; 3, 18 *κύριος* mit diesem *θεός* abwechselt, so erinnert uns das sofort an jenen Zuruf des Thomas an den Auferstandenen: *ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου*. Der Menschen-

1) vgl. Hofmann, Schriftbew. I, 146. 2) vgl. Wolf, curae ꝛc. z. d. St. und Gerhard.

sohn Jesus Christus, der ihm schon bisher sein Herr war, ist ihm dies nun in dem höheren Sinn geworden, den die zweite Benennung ausdrückt, in dem Sinne nämlich, daß er, der Todesüberwinder, nunmehr zu göttlicher Herrlichkeit verklärt und zum göttlichen Besitz aller Gewalt im Himmel und auf Erden erhöht ist. Ist es danach, wie nach jenen drei Stellen unseres Briefes, wesentlich dasselbe, daß Jesus ὁ κύριος ἡμῶν und daß er ὁ θεὸς ἡμῶν ist, so müssen wir nach der johanniſchen Stelle (20, 28) auch sagen, daß er beides geworden ist; wie denn derselbe Petrus Apg. 2, 36 ausdrücklich sagt, daß Gott Jesum zum κύριος gemacht hat. Geworden aber ist Jesus κύριος oder θεός ganz in demselben Sinn, in welchem es Joh. 1, 1 von ihn heißt, daß er zur Zeit des Weltanfangs θεὸς ἦν, und in welchem es dann weiter von ihm heißt, daß er σὰρξ ἐγένετο, Mensch ward, oder wie es Phil. 2, 7 heißt, daß er die göttliche Seinsweise mit der menschlichen vertauscht hat. Also nicht so ist's, daß er eine Zeit lang göttliches Wesen gehabt, dann aber aufgehört hätte, ewig wesentlicher Gott zu sein und statt dessen Mensch geworden wäre, und daß er dann sein göttliches Wesen wieder erlangt hätte, was ja freilich nicht minder sinnlos als schriftwidrig wäre; sondern so, daß er, der ewig wesentlicher Gott bleibt, die göttliche Seinsweise (μορφή) aufgegeben und geschichtlicher Weise menschliche Natur zur Natur seiner ewigen wesentlich göttlichen Person gemacht, ebenso aber auch mit seiner, freilich nunmehr gottmenschlichen Person die göttliche Seinsweise wieder genommen hat.

Handelt sichs also bei θεός nicht um das persönliche ewige Wesen, sondern um eine geschichtliche Stellung Christi, so muß das dem beigefügten ἡμῶν zufolge eine Stellung zu denen sein, von deren Glauben vorhin die Rede war, zur Gemeinde der an J. Chr. Gläubigen; und andrerseits, da θεός mit σωτήρ unter einem Artikel steht, so muß es eine Stellung zur Gemeinde sein, welche mit seinem Heilswerk nothwendig und eng zusammengehört. Dafür ist wieder jene Stelle aus der petriniſchen Rede Apg. 2, 33 ff. lehrreich; denn wenn der Ap. dort sagt, Gott habe Jesum gemacht καὶ κύριον καὶ Χριστόν, so fällt nicht blos, wie bereits besprochen, die erstere Benennung zusammen mit unserem θεός hier, sondern noch augenscheinlicher ist die sachliche Gleichheit des Χριστός dort und des σωτήρ hier. Dort nun spricht Petrus dem erhöhten Christus diese zwiefache Stellung zu auf Grund der Herabsendung seines Geistes, durch die

er sich als den in solcher Stellung Befindlichen erwiesen habe. So wird also κύριος dort und θεός hier das besagen sollen, daß Jesus in und mit seiner Erhöhung zu göttlicher Machtherrlichkeit Herr und Haupt einer Gemeinde geworden ist, der er ein für allemal in dem herniedergesandten Geist seines verklärten Lebens sich selbst zum Lebensgrund gegeben hat, die also recht eigentlich ihm gehört. Solch göttlicher Herr der Gemeinde ist er durch seine Erhöhung geworden, indem, wie das beigefügte Χριστός oder σωτήρ besagt, erst mit dieser Verklärung seines menschlichen Lebens die Ueberwindung der das menschliche Leben beherrschenden Mächte der Sünde und des Todes und die Herstellung einer heiligen und herrlichen Menschheit Gottes in seiner Person völlig zu Stande gekommen, damit der persönliche Grund des Heils für Jeden zu freier Aneignung hingestellt, und so das ganze Heilswerk zum Abschluß gebracht ist. Nun wird auch die Bedeutung der genitivischen Verbindung der δικαιοσύνη mit diesen Personbezeichnungen von selbst klar. Es ist die Gerechtigkeit gemeint, welche unserm göttlichen Herrn und Heiland gehört als seine eigene, oder, was dasselbe, welche hergestellt ist in der verklärten Person dessen, der als göttlicher Herr der Gemeinde uns allen, die wir im Glauben ihm zugehörig werden, diese in ihm verwirklichte Gerechtigkeit und damit das volle Heil von sich aus zukommen läßt. Diese mit dem Glauben gesetzte Gerechtigkeit macht den Glauben der Heidenchristen gleich werthvoll mit dem der Judenchristen; und weil diese Werthgleichheit hier der Angelpunkt ist, so hebt Petrus den Werth selbst möglichst stark hervor, indem er nicht blos wie an den andern drei Stellen τοῦ κυρίου ἡμῶν schreibt, sondern durch das steigernde θεοῦ ἡμῶν allen Nachdruck darauf legt, daß der, von dem die Gerechtigkeit herkommt, der Herr der Gemeinde ist nur als ein im Leben göttlicher Machtherrlichkeit Stehender, wornach also die von ihm als dem Haupt seiner Gemeinde zukommende Gerechtigkeit göttlicher Herkunft und Art ist.

Daß aber Petrus dies gerade in der Form einer Näherbezeichnung der Gerechtigkeit nach der Person des erhöhten Jesus Christus ausspricht, hat seinen Grund in dem Ziel und Zweck seines Briefes, den Lesern einzuschärfen, daß nur im gläubigen Zusammenschluß mit diesem verklärten Jesus Christus eine gewisse Bürgschaft des Heilsbesitzes gegeben ist. Damit schließt er sich aber wieder an seinen 1. Brief an. Wie er dort die Leser vermahnt hat, daß sie nicht durch Anfechtungen an der Völligkeit ihres Heilsstandes sich irre machen und so

dazu bringen lassen möchten, einerseits der Bethätigung desselben durch heiligen Wandel und andrerseits der Hoffnung auf eine herrliche Vollendung müde zu werden, was beides erst wirklich den Heilsverlust für sie zur Folge haben würde: so sind diese beiden Winke auch in unserer Grußanrede angedeutet durch den Gedanken des Zusammenschlusses mit dem zwiefach benannten Christus. Ist Christus so unser göttlicher Herr, daß wir durch seine von ihm aus uns überkommende göttliche Gerechtigkeit ihm zu eigen werden, so ergibt sich daraus einerseits für uns die Verpflichtung, ihm dienend zu Willen zu sein, dadurch daß wir diese Gerechtigkeit nun auch unsererseits in unserm Verhalten bethätigen und ausgestalten und uns so immer tiefer mit ihm zusammenleben. Andrerseits aber, wie schon die Stellung hinter θεοῦ ἡμῶν andeutet, weist der Begriff des σωτήρ in die Zukunft. Denn zwar ist mit Christi verklärender Erhöhung das Heil schon zur Verwirklichung gebracht, aber doch zunächst eben nur in seiner Person, während die dasselbe von ihm her Ueberkommenden es annoch in der äußerlich unfertigen Gestalt besitzen, welche mit der Fortdauer des Wohnens in der sündig sarkischen Leibesnatur und auf der unter Sünde und Tod gebundenen Erde nothwendig gegeben ist. Aber doch ist eben in Christi jetzt schon verklärtem Leben wie die Nothwendigkeit, so auch die Bürgschaft gegeben, daß er auch nach jener noch rückständigen Seite hin das Werk des σωτήρ zu Ende führen und eine völlige σωτηρία durch die herrliche Verklärung der Seinen in die Aehnlichkeit seines verklärten Lebens zu Wege bringen wird. In diesem eschatologischen Sinn steht σωτήρ auch Tit. 2, 13; Phil. 3, 20; Apg. 13, 23, und was wichtiger ist, in unserm Brief gleich hernach V. 11 und in der petrinischen Rede Apg. 5, 31.

Mit diesen beiden, in θεός und σωτήρ angedeuteten Gesichtspuncten, welche schon dem 1. Brief zu Grunde lagen, ist nun aber auch Inhalt und Grundgedanke dieses 2. Briefes im voraus angedeutet — nur daß der Verfasser diesmal einen andern Grund und Anlaß zur Besprechung dieser Momente hat [1]). Was ihn zu einem Brief solchen Inhalts treibt, ist nach 1, 12—15 einmal die Gewißheit seiner raschen Wegnahme durch den Tod und der daraus erwachsende apostolische Drang, die zwei Hauptstücke christlicher Wahrheit, die am meisten der Gefahr der Nichtachtung oder Verkehrung unterstehen, kurz

1) gegen Dietlein S. 79.

zusammengefaßt den Lesern noch einmal gleichwie einen apostolischen letzten Willen ernstlich ans Herz zu legen, und sodann nach 2, 1 ff. 3, 3 ff. die prophetische Gewißheit, daß solche Gefahren auch wirklich in bestimmter Gestalt an die Gemeinden herantreten werden, nämlich als positive greuliche Irrlehre, die zum Abfall von jenen zwei Grundvesten christlichen Glaubens und Lebens mächtig reizen wird. Diesem zwiefachen Anlaß entsprechend zerfällt das Schreiben auch in zwei Haupttheile, so daß in jedem von beiden jene zwei Hauptstücke besprochen werden, im 1. Theil, Cap. 1, nach der ersten, im 2. Theil, Cap. 2 und 3, nach der zweiten jener beiden bestimmenden Veranlassungen. So erhalten wir zwei Haupttheile mit je zwei Unterabtheilungen, welche letztere beidemale zusammengefügt sind durch eine persönliche Bemerkung des Verf. über sein Schreiben: im 1. Theil durch 1, 12—15, im 2. Theil durch 3, 1. Dies die einfache, klare Eintheilung des Briefes, durch die er mit dem ebenso besonders einfach und klar eingetheilten ersten Brief eine nicht zu verkennende Verwandtschaft zeigt.

Aber auch sonst hat sich uns bereits eine ganze Reihe von Spuren solcher Verwandtschaft ergeben. Wir fanden zwischen den Grundgedanken der Briefe auffallende Uebereinstimmung; die Bezeichnung der Leser im Gruß verwies uns unzweideutig auf I, 5, 12; der dem *λαχοῦσι πίστιν* zu Grund liegende Gedanke erinnerte uns an die Meinung der Worte *ἐκλεκτοὶ κατὰ πρόγνωσιν κτλ.* im Gruß des 1. Briefes. Dazu kommt nun noch die sichtliche Verwandtschaft der beiden Prädicate des Glaubens *ἰσότιμος* hier und *πολύτιμος* I, 1, 7; ferner das starke Hervortreten des Begriffes *σωτήρ* im 2. und des Begriffes der *σωτηρία* im 1. Brief, und zwar ebenfalls meist mit Bezug auf die schließliche Vollendung: 1, 1. 5. 9. 10; 3, 20. 21; 4, 18. Auch an die petrinischen Reden der Apostelgeschichte fanden wir uns erinnert, und dazu können wir noch weiter rechnen: erstlich die auffällige Verwandtschaft zwischen der Bezeichnung der heidenchristlichen Leser unseres Briefes und Petri Worten über die Heidenchristen Apg. 11, 17 und 15, 8—11, und zweitens den Gebrauch des *λαχεῖν* in den Worten des Petrus Apg. 1, 17, wo bemerkenswerther Weise Petrus das Wort mit dem Accusativ construirt, während Lukas sonst es mit dem Genitiv verbindet (1, 9), zum Beweis, daß er die eigenen Worte des Petrus referirt. Endlich hat sich uns aus all diesen Beziehungen auf den 1. Brief sowohl,

als auch aus der Eigenthümlichkeit der Bezeichnung des Verfassers wie der Leser in Vergleich mit der Gestalt, in welcher diese Bezeichnungen im 1. Brief vorliegen, eine ganze Reihe von geschichtlichen Anschließungspuncten des 2. an den 1. Brief ergeben. Dies Alles zusammengenommen läßt uns schon diesen einen ersten Vers als eine Rüstkammer erscheinen, reich genug, um alle Zweifel an der petrinischen Herkunft unseres Briefes niederzuschlagen [1]). Wir sagen das um so unbedenklicher, da alle diese Spuren durchaus nicht als auffallende, künstlich gemachte Beziehungen auf Petrinisches sich darstellen — was schon wegen ihrer Menge nicht wohl denkbar —, sondern als schlichte, natürliche und originale Aeußerungen, deren Verwandtschaft mit andern petrinischen Erzeugnissen, statt wie bei künstlicher Macherei offen obenauf zu schwimmen, vielmehr erst dem in die Tiefe dringenden Verständniß ihres Inhalts sich enthüllt und so sehr in das feinste Geäder der petrinischen Denk- und Sprechweise und des geschichtlichen Verhältnisses des Petrus zu den Lesern eingreift, daß eine andere Individualität sie Namens des Petrus nimmermehr zu ersinnen, sondern höchstens, nachdem sie fertig vorliegen, den einen und selben Petrus darin nachspürend wieder zu erkennen vermag [2]).

Ja noch mehr und im Gegentheil: ein pseudonymer Verfasser, der doch sicherlich sein Falsificat gerade in den äußeren Einzelheiten dem 1. Brief möglichst conform zu gestalten bestrebt sein mußte, würde gewiß nicht gleich in den ersten Worten, in der Benennung des Petrus, von der Form derselben im 1. Brief so stark abgewichen sein; jedenfalls würde er nicht die nur noch Apg. 15, 14 vorkommende alterthümliche Form *Συμεών*, sondern die, wie es scheint sehr bald in ausschließliche Uebung gekommene gräcisirte Form *Σίμων* gewählt haben [3]). Endlich hätte er auch sicher nicht den Brief örtlich so ganz unbestimmt gelassen, sondern begierig nach der guten Gelegenheit gegriffen, durch ganze oder theilweise Copirung der Adresse des 1. Briefes seiner untergeschobenen Schrift eine locale und geschichtliche Bestimmtheit und so eine geschichtliche und örtliche Stütze zu geben, welche, wie wir aus mehrfachen Zeugnissen wissen, in der alten Kirche als eines der entscheidendsten Momente für die Aechtheit einer Apostel-

---

1) vgl. Dietlein S. 82. 2) vgl. Hug, Einl. in das N. T. II, 481. 3) vgl. Dietlein S. 78. 80, geg. Bleek, Einl. in das N. T. S. 582. 583 Anm.

schrift angesehen war [1]). Diese Erwägung gilt aber um so mehr, je mehr die Adresse ihrem Wortlaut nach allerdings den Schein erweckt, den ihr die Kritik nicht ermangelt gehörig vorzurücken, als werde durch sie der Brief unverständiger Weise an die ganze Christenheit gerichtet. Mit einem solchen faux pas gleich anzufangen, dazu gehörte eine so grobe kindische Ungeschicktheit, daß die Feinheit und Gedankentiefe, die sonst fast aus jedem Vers uns entgegentritt, daneben ein vollkommenes Mirakel wird. Bei dem wirklichen Petrus dagegen erklärt sich diese Unbestimmtheit nicht blos aus der Unbefangenheit, mit der er unwillkürlich eben nur an denselben bestimmten Leserkreis dachte, an den er vor kurzem ein erstes Schreiben gerichtet hatte, sondern auch aus dem Grundgedanken des Briefes, wie er in der Grußanrede enthalten ist, und aus der geschichtlichen Situation des Verfassers. Indem der Apostel angesichts seines Todes, mit treuer apostolischer Sorge um die bald sich selbst überlassenen Gemeinden, prophetisch hellen Auges ihre Zukunft überschaut, tritt ihm die Zufälligkeit ihrer äußerlich örtlichen Bestimmtheit zurück; die theuer erworbenen, hochbegnadigten Gemeinden Jesu als solche sind es, denen sein Blick und Herz jetzt zugewendet ist; nicht die Gefährdung eines bestimmten Gemeindekreises, sondern des ganzen, überwiegend großen Gebietes innerhalb der Kirche, das er mit der Benennung der Leser bezeichnet hat, nämlich der Heidenchristenschaft, sieht er in den zukünftigen Irrlehrern drohend heraufziehen. Und wenn er von solchem Gesichtspunct aus gerade die kleinasiatischen Gemeinden wie die heidenchristliche Gesammtheit anredet, so ist er da vollkommen im Zusammenhang der neutestamentlichen Geschichte und Geschichtsanschauung, in welcher nachweisbar der kleinasiatische Gemeindekreis immer mehr als Hauptrepräsentant und grundlegender Anfangspunkt der ganzen heidenchristlichen Gemeindeentwicklung, aber auch der aus ihr naturgemäß erwachsenden Verirrungen des christlichen Glaubens und Lebens erscheint [2]).

---

1) geg. Bleek a. a. O. 2) Abgesehen von seinen häufigen Einzelbesuchen in Ephesus hat Paulus dort, im Mittelpunct der kleinasiatischen Gemeinden, einmal länger als irgendwo anders, nämlich dritthalb Jahre sich aufgehalten; in Ephesus hat er nach seiner Befreiung aus der römischen Haft den Timotheus, seinen vertrautesten Gefährten, zu längerer Wirksamkeit aufgestellt (1 Tim. 1, 3); selbst in der zweiten Haft, wo er so schmerzlich über seine Verlassenheit klagt, hat er doch einen seiner wenigen treuen Gefährten, den Tychikus, nach Ephesus entsandt, um den von dort nach Rom berufenen Timo-

Der Gruß selbst, den nun Petrus, nach der auch sonst im N. T. üblichen Weise, in

---

theus daselbst zu ersetzen (2 Tim. 4, 12); an die Gemeinden in und um Ephesus hat selbst der Apostel der Beschneidung zwei Briefe geschrieben — zum Beweis, daß sowohl dem Paulus, der gewiß vor seinem Tode gerade diese Gemeinden dem Petrus sonderlich anbefohlen hatte, als auch dem Petrus, der, wie die Briefe zeigen, darauf eingegangen ist, die besondere Bedeutsamkeit dieser Gemeinden in apostolisch prophetischer Erkenntniß fest stand. Ja nach dem Tod beider Apostel ist als Dritter Johannes an ihre Stelle getreten und hat durch seine langjährige Wirksamkeit daselbst die gleiche Würdigung dieser Gemeinden thatsächlich bekundet. Und wenn schon diese sonderliche apostolische Pflege andeutet, daß hier ein Heerd von specifisch heidenchristlichen Gefährdungen des Christenthums verborgen glühte, so haben wir in der neutestamentlichen Literatur dafür die deutlichsten Belege. Die Apostelgeschichte, die ja den Entwicklungsgang der Kirche von Israel weg mitten in die Heidenwelt hinein zum Grundgedanken hat, erzählt uns nicht nur dem Umfang nach besonders viel von Ephesus und seinem Gebiet, sondern sie berichtet auch mit geflissentlicher Ausführlichkeit und Betonung gerade zwei ächt heidnische Erzeugnisse widerchristlicher Gesinnung 19, 13—19 und 23—40. Die Aeltesten von Ephesus hat Paulus trotz seiner Eile (Apg. 20, 16. 17) wenigstens nach Milet kommen lassen, um ihnen, wie wirs sonst nirgends von ihm hören, in Gewißheit seines baldigen Scheidens mit einschneidendem Ernste die treue Pflege ihrer Gemeinden und ihre Bewahrung vor den drohenden Gefahren der Verführung ans Herz zu legen; und es ist merkwürdig, wie auch Paulus dort, absehend von aller örtlichen Bestimmtheit, von den ephesinischen Gemeinden wie von der Gemeinde schlechthin und von den Gefährdungen dieser Gemeinden wie von Gefährdungen der Kirche überhaupt redet. An diese Gemeinden hat er dann aus der ersten Gefangenschaft in Rom zwei Briefe geschrieben, den einen zur Abwendung der ächt heidnischen Neigung zu einem Christenthum eigensüchtiger Isolirung und willkürlichen persönlichen Beliebens, den andern gegen die gleichfalls ächt heidnische Neigung zu nichtsnutziger religions- und naturphilosophischer Speculation. Und nachdem er später seinen Timotheus in Ephesus als Wächter aufgestellt, hat er auch an ihn wieder zwei Briefe gerichtet, voll angelegentlicher Sorge um die rechte Verwaltung dieser Gemeinden, voll Warnungen vor gegenwärtigen und Weissagungen von zukünftigen Irrlehren, die dort auftreten werden, und die wieder nicht in localer Beschränkung auf Ephesus und seine Umgegend, sondern umfassend in Beziehung auf die ganze Christenheit behandelt werden. Schließlich aber ist Johannes, in Zusammenhang mit seiner persönlichen Wirksamkeit in Ephesus, durch sein Evangelium und noch eigentlicher durch seine Briefe dem wieder specifisch heidnischen Irrthum doketischen Unglaubens in einer Weise entgegengetreten, die

Vers 2 selbstständig hinzufügt, ist seinem eigentlichen Grundstock nach ganz gleichlautend mit dem des ersten Briefes. Gnade und Friede — ohne Artikel, mithin nicht als geschlossene Größen, sondern als unbegrenzte, unendliche Manchfaltigkeit und schrankenlose Ausdehnung zulassende Gattungsbegriffe, sollen ihnen zu Theil werden; und bei solcher unbegrenzten Fassung beider Begriffe wird dann ihr Vorhandensein von selbst und nothwendig eine intensiv und extensiv immerzu sich steigernde Selbstverwirklichung sein müssen, d. h. eben ein *πληθυνθῆναι*, welcher Ausdruck also nur als der wesenhaftere und genauere für das sonst meist ausfallende *ἔστω* oder *γενέσθω* eintritt — dies aber nicht zufällig, sondern, wie auch schon im 1. Brief, um die Leser zu gemahnen, daß solche stetig zunehmende Selbstverwirklichung dieser Güter bei ihnen einerseits möglich, eben darum aber auch sehr wünschenswerth und nothwendig sei.

Aber während es der Apostel im 1. Brief, wo er angefochtene und dadurch wegen jener Besitzthümer ängstlich gewordene Gemüther zu beruhigen hatte, mit der wünschenden Zusicherung dieses sich immer mehrenden Besitzes bewenden läßt, so fügt er hier, wo sichs um die Gefahr selbstverschuldeter Drangabe desselben handelt, auch noch ausdrücklich das hinzu, worin und womit allein, wenn es ihrerseits gehörig vorhanden ist, jener Besitz als ein stetig sich mehrender ihnen zu eigen sein und bleiben kann und wird, nämlich *ἐν ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.*

Von *γινώσκειν*, welches wir von I, 1, 2 her als ein auf innerer Aneignung ruhendes erfahrungsmäßiges Innewerden kennen, un-

---

deutlich zeigt, daß er nicht blos eine locale Verirrung, sondern eine der ganzen Kirche drohende Gefahr beseitigen will; und die sieben kleinasiatischen Gemeinden, an welche die apokalyptischen Sendschreiben sich richten, sind wieder mit ihren Vorzügen und noch mehr mit ihren Schäden die typische Vorausdarstellung der ganzen Heidenkirche und ihrer Entwicklung. So sind diese asiatischen Heidenchristengemeinden der secundäre Grundtypus für das weitere Werden der Kirche, welche, nach der Verheißung in Israel, in Israels Mittelpunct Jerusalem gegründet, in Folge des Unglaubens dieses Volkes nicht in ihm selbst ununterbrochen der Vollendung entgegenwachsen durfte, sondern nach dem Wort des Herrn den Heiden anvertraut ward, um bei ihnen einen neuen, relativ selbstständigen Entwicklungsgang zu nehmen, bis nach dieser Zwischenzeit Israel in die Geschichte der Kirche sich wieder einfügen und so ihr und sich selbst zur Vollendung helfen wird.

terscheidet sich ἐπιγινώσκειν nur so, daß es das Erkennen als ein solches meint, welches mit ausdrücklicher Richtung des Wollens und Bewußtseins auf seinen Gegenstand sich vollzieht; und diese Modification des bloßen γινώσκειν wählt der Verfasser, weil sie geeignet ist, seinem Gedanken entsprechend es als etwas gerade von Seiten der Leser für jenes πληθυνθῆναι Erforderliches darzustellen, daß sie in und mit solchem Erkennen Gott und Jesum, unsern Herrn, sich aneignen, als ihren Gott und ihren Herrn Jesum sich persönlich zu eigen machen [1]). Nach dem ganzen Zusammenhang kann da ὁ θεός nur der Gott des Heils, der Vater Jesu Christi sein; aber da in auffallender Abweichung von sonstigen Grußformeln weder θεοῦ πατρὸς ἡμῶν, noch θεοῦ πατρός, noch auch nur θεοῦ ἡμῶν steht, so wird dieser Gott des Heils doch nicht gerade und nur als solcher, sondern geflissentlich eben als der gemeint sein, als der er mit ὁ θεός schlechthin benannt zu werden pflegt, nämlich als der, welcher in überweltlicher Machtherrlichkeit Welt und Menschheit überwaltet und zu eigen unter sich hat. So erhalten wir genau denselben Gedanken wie Röm. 1, 28, wo auch in Bezug auf Gott als den überweltlichen Machthaber von den Heiden gesagt ist, daß sie es nicht der Mühe werth hielten, τὸν θεὸν ἔχειν ἐν ἐπιγνώσει. Aber der Zusammenhang dieser Stelle führt uns in Uebereinstimmung mit der Natur der Sache darauf, diesem Erkennen Gottes eine praktisch sittliche Beziehung zu geben. Wie die ganze geschaffene Welt an dem Menschen, so hat auch Gottes Herrenstellung zur Welt ihr Ziel an seiner Herrenstellung zum Menschen. Gott ist Herr der Welt nur so und nur zu dem Ende, daß seine persönliche Creatur ihm unmittelbar und persönlich zu eigen sei, um in und an ihr seinen ewigen Willen, die creatürlich abbildliche Ausgestaltung seines eigenen heiligen Wesens, zu verwirklichen. Den Gott des Heils also sollen sie immerzu in solcher Erkenntniß sich innerlich zu eigen machen und haben, daß sie daraus sich die zwingende Verpflichtung und die kräftigende Befähigung erwachsen lassen, seinem göttlichen Willen gehorsam durch heiliges Leben und Verhalten mehr und mehr zur creatürlichen Darstellung seines heiligen Wesens, zu einer heiligen Menschheit Gottes sich auszugestalten. Ganz ebenso erscheint auch Kol. 1, 10 — wo zu lesen sein wird τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ — die Erkennt-

1) vgl. besonders Luther.

niß Gottes als sachlich identisch mit der Erkenntniß seines Willens (1, 9) und als bewirkender Grund stetigen heiligen Verhaltens. Und wie dort Paulus seinen Lesern das vorhält, um sie zu warnen vor der im ganzen Brief bestrittenenen falschen, auf eine unfruchtbare selbsterdachte Heiligkeit gerichteten Erkenntniß: so meint auch Petrus hier seine ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ im Gegensatz gegen die hernach in Cap. 2 geweissagten Irrlehrer, welche mittelst einer unsittlichen und nichtigen, weil Gott nicht zum Inhalt habenden Speculation den heiligen Gehorsam gegen Gottes Gebot zu beseitigen und dafür einen zügellosen Libertinismus des Fleisches als die rechte Weisheit zu empfehlen bemüht sein werden.

Weil aber der Gott, den die Leser in dem angegebenen Sinn erkennen sollen, kein anderer ist, als der Gott, der durch seine Heilsthat eben die Herstellung einer solchen heiligen Menschheit Gottes zu Stande gebracht hat, so kann dies erkennende Aneignen Gottes sich nur vollziehen, indem man sich in ebensolcher Erkenntniß den zu eigen macht, in welchem jene Heilsthat geschehen, und in dessen verklärter Person der Anfang einer heiligen und herrlichen Menschheit Gottes so vorhanden ist, daß man eben durch solchen erkennenden Zusammenschluß mit ihm auch selbst dieser in ihm begründeten neuen Menschheit gliedlich zugehörig wird. Diese durch ὁ κύριος ἡμῶν ausgedrückte Herrlichkeitsstellung legt aber P. absichtlich dem blos als Ἰησοῦς benannten Heilsmittler bei, um hervorzuheben, daß er sie hat gerade als Mensch, als derselbe Mensch, als der er auf Erden einst sein Heilswerk ausgerichtet. Anfänger einer heiligen Menschheit Gottes ist er demnach in einer Weise, daß darin die Möglichkeit, ja die gewisse Bürgschaft gegeben ist für seine dereinstige persönlich leibhaftige Wiederkunft, welche die leibliche Verklärung der Seinen in die Gleiche seines Verklärungsleibes vermitteln, und mithin als schließliche Vollendung der Menschheit Gottes an seine dermalige, den jetzigen Bestand derselben begründende verklärt menschliche Seinsweise ebenso nothwendig und unmittelbar sich anschließen wird, wie zum Behuf der vorläufigen Herstellung der Menschheit Gottes die verklärende Erhöhung des Menschensohnes an seine Heilandsthätigkeit auf Erden unmittelbar und nothwendig sich angeschlossen hat. Auf diese Gewißheit der Paruſie und den ihr zu Grund liegenden Thatbestand, daß gerade in dem verklärten Menschen Jesus das Heil ruht, darauf soll die Erkenntniß der Leser durch die Benennung ihres zweiten Objects als

Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν hingewiesen werden [1]), in vorausangedeutetem Gegensatz gegen die Cap. 3 angekündigten Irrlehrer, welche auf Grund ihrer vermeintlich tieferen Erkenntniß, der Leiblichkeit sowohl in Ansehung Christi als der Christen, alle Bedeutung für das Heil absprechen und folgerichtig über den Glauben an eine leibliche Heilsvollendung durch leibliche Wiederkunft Jesu des Herrn sich lustig machen werden [2]) — gerade wie das erste Object der ἐπίγνωσις im Gegensatz zu den Irrlehrern des 2. Cap. als ὁ θεός schlechthin bezeichnet war. Leicht erkennbar ist nun auch die Bedeutung des Verhältnisses, in welches diese zwiefache Erkenntniß durch ἐν zu dem πληθυνθῆναι gestellt wird. Gnadenbesitz und volle selige Befriedigung kann reichlich vorhanden sein nur in dem Maße als man den persönlichen Grund alles Heiles, Gott, und den persönlichen Mittler des Heiles, Jesum, sich persönlich zu eigen macht, jeden aber als den, als welcher er das eine oder das andere ist: Gott als den überweltlichen absoluten Herrn der Creatur und Christum als den Menschensohn Jesus.

## Der mahnende und weissagende Inhalt des Briefes.

### I. Die zwiefache Mahnung für die Gegenwart.

#### 1. Der Fleiß in der nothwendigen Heiligung.

1, 3—11.

Vers 3—7: „Sintemal seine göttliche Macht alles zu Leben und Gottseligkeit Diensame uns geschenkt hat durch die Erkenntniss des, der uns berufen in eigener Herrlichkeit und Kraftthat — durch welches (Alles) sie uns die grössten und werthvollsten Verheissungsgüter geschenkt hat, damit ihr durch dieselben göttlicher Natur theilhaftig werdet, entflohen der in der Welt auf Grund (sündiger) Lust bestehenden Vernichtungsmacht —: so reichet nun auch ihr euererseits, mit Dransetzung alles Eifers, dar in eurem Glauben die Thatkraft, in der Thatkraft die Erkenntniss, in der Erkenntniss die Enthaltsamkeit, in der Enthaltsamkeit die Geduld, in der

1) vgl. Dietlein S. 87. 2) derselbe S. 86.

Geduld die Gottseligkeit, in der Gottseligkeit die Bruderliebe, in der Bruderliebe die Liebe." —

Nach der wunderbar inhaltreichen und tiefbedeutsamen Grußzuschrift beginnt, ohne eigentliche Einleitung, in Vers 3 unmittelbar der Brief selbst — scheinbar mit einem Anakoluth, dem manche Ausleger, wie z. B. Grotius, abzuhelfen suchten durch eine unmittelbare Verbindung des ὡς mit V. 2, welche aber nicht blos die Sitte der neutestamentlichen Briefe, nach dem selbstständig vorangestellten Gruß neu zu beginnen, mißachtet, sondern auch einen verkehrten Gedanken ergibt. Soll ein ordentliches Satzgefüge entstehen, so muß mit ὡς ein Vordersatz eingeleitet sein, der irgendwo im Folgenden seinen Nachsatz erhält. Der erstere liegt offen zu Tage; das ὡς mit dem Genitiv des Part. läßt die Thatsache oder den Umstand, den das Part. ausdrückt, als Beweggrund für irgend ein im Folgenden genanntes Thun erscheinen. Da nun δωρεῖσθαι hier medial gebraucht, mithin δεδωρημένης einfach Prädicat, und πάντα Object ist zu dem Subject ἡ θεῖα δύναμις αὐτοῦ, so ergibt sich der Vordersatz leicht und klar so, wie ihn oben die Uebersetzung wiedergegeben hat. Zielt nun derselbe ganz sichtlich auf eine im Nachsatz zu bringende Aussage von dem Verhalten, welches in Anbetracht jenes Thatbestandes der Christ zu leisten sich verpflichtet fühlen muß, so wird sich aus dieser Abzielung das Einzelne des Inhalts verstehen lassen. So gleich das Auffallendste, daß statt einer Person das sachliche ἡ δύναμις αὐτοῦ Subject ist, dessen αὐτοῦ übrigens ohne Zweifel nicht auf Gott, sondern auf den zuletzt genannten Jesus sich bezieht [1]). Die Mittheilung des zu Leben und Gottseligkeit Diensamen hat zu ihrem bewirkenden Grund eine Machtübung Jesu, oder, wie das θείας ausdrücklich besagt, eine Bethätigung jener seiner überweltlichen Machtherrlichkeit, die ihm als θεός (V. 1) oder κύριος (V. 2) zu eigen ist. In dieser Aussage will zweierlei beachtet sein: erstlich, daß er eine solche Machtübung an diese Mittheilung gewendet hat, und zweitens, daß das auf solche Weise Geschenkte auch wirklich etwas Rechtes, Wesenhaftes sein wird, d. h. daß die Gabe, aus einer Selbstbethätigung des heiligen und herrlichen Lebens Jesu herrührend, gewiß auch Kräfte wirklichen Lebens und heiligen Verhaltens zum Inhalt

1) vgl. Calvin, Huther.

hat. Bürgt uns also das zweite Moment für unsern wirklichen Besitz wahren Lebens und für unsre Fähigkeit zu thätiger Ausgestaltung desselben, so erinnert uns das erstere an die Verpflichtung, solchen Wandel eben auch uns eine Kraftanstrengung kosten zu lassen. Aus eben diesen beiden Momenten erklärt sich auch die eigenthümliche Fassung des Objects, und zwar aus dem ersteren derselben die betonte Voranstellung des πάντα weit vor die zu ihm gehörigen Worte τὰ πρὸς ζ. κ. εὐσ. Alles, was immer Leben und Gottseligkeit wirksam zu begründen vermag, ist uns gegeben — wir brauchen diese Mittheilung nicht erst unsrerseits zu vervollständigen; die grundleglichen, wirksamen Vorbedingungen, um es bei uns zu ζωή und εὐσέβεια zu bringen, sind in vollster Vollständigkeit schon in unsrem Besitz — wir brauchen sie nur zum Vollzug kommen, sich selbst zur Verwirklichung bringen zu lassen [1]). Dies aber auch wirklich; denn gerade um nun zum Andern diese pflichtmäßige Aufgabe hervortreten zu lassen, sind nicht ζωή und εὐσέβεια selbst unmittelbar als Object zu δεδωρημένης gestellt, sondern τα πρὸς ζ. κ. εὐσ. Ganz allgemein ζωή heißt es, ohne Artikel; es ist also dieser Begriff in seiner umfassendsten Weitschaft und intensivsten Wahrheit gemeint. In diesem Sinn aber ist Leben in der natürlichen Welt und Menschheit nicht vorhanden, da sie durch die Sünde von dem Gott, der seiner Creatur, indem er sie schuf, sich selbst zum einigen Lebensgrund gegeben hat, geschieden ist und in solcher Gottgeschiedenheit ein Leben hat, das seines Namens unwerth, ein relatives Leben, ein Leben des Todes ist (Eph. 2, 1; 4, 18). Leben, ζωή, ist nur dasjenige Sein, welchem als wirksamer Grund Gott stetig einwohnt.

Solchen Lebens Bethätigung ist dann eben εὐσέβεια: das Verhalten, das innerliche der Gesinnung, wie auch das im Wandel heraustretende Verhalten dessen, der sich Gott als das gelten läßt, was er der persönlichen Creatur gegenüber ist, nämlich ein σέβασμα, ein Gegenstand der heiligen Scheu. Ist aber Gott das deßhalb, weil er wirksamer Grund und bestimmender Wille für Alles ist, so ist es ja einerseits selbstverständlich, daß solche εὐσέβεια gerade bei dem, der ζωή in dem angegebenen Sinn, ein in Gott gegründetes Leben hat, die entsprechende und nothwendige Bethätigung desselben sein wird, und andrerseits, daß diese εὐσέβεια sein gesammtes Verhalten in sei-

1) vgl. Luther, Bengel, Dietlein.

nen drei möglichen Beziehungen, auf sich selbst, auf Gott und auf die Welt und Menschheit seiner Umgebung, umfassen wird, indem er ja in Gott für all diese Objecte den wirksamen Grund und sonach in Gottes Willen über sie die einzig maßgebende Bestimmung über sie erkennt und anerkennt. Denn auch seiner selbst Grund ist ja Gott, und sein eigener Wille der ihm schlechthin geltende Wille. Ist nun, wie wir sahen, Leben im vollen Sinn, und folglich auch Gottseligkeit des Lebens in der natürlichen Welt infolge ihrer Gottgeschiedenheit nicht vorhanden, so muß es, wie ja auch das δωρεῖσθαι voraussetzt, in sie erst hereingebracht werden, und zwar nothwendig eben von Gott her. Das ist geschehen in Christo. In ihm ist innerhalb der Welt und Menschheit ein Mensch erstanden, welcher sein Leben nicht aus der von Adam her sich fortsetzenden Selbstentwickelung jenes Todeslebens der natürlichen Menschheit, sondern von Gott her hat, und zwar in der zwiefachen mit der Natur des Menschen als eines leiblichen Personwesens gesetzten Beziehung, indem sein inwendig persönliches Leben ewiger wie geschichtlicher Weise aus Gott war und in Gott als seinem tragenden und bestimmenden Grund in völligster Lebensgemeinschaft mit ihm ruhte, und indem andrerseits auch sein menschliches Leibesleben unmittelbar von Gott durch den Geist seines Lebens im jungfräulichen Leibe erzeugt und also von Gott her in die Menschheit hineingebracht ist. In seiner Person also ist inner der Menschheit Leben, ζωή, in jenem wesenhaften Sinn vorhanden.

Nun ist freilich, indem Christus persönlich uns zu eigen geworden, in und mit ihm auch das Leben uns bereits geschenkt, aber doch nur so, daß wir Christum mit seinem Leben in uns haben als den lebendigen Grund und Quell, von dem aus uns ein wirkliches Leben zukommt, das unser eigenes Leben ist. Wenn Christus geradezu unser Leben heißt (Kol. 3, 4 vgl. mit Phil. 1, 21), so ist das nicht so gemeint, als sei unser Leben mit Christo, d. h. mit seinem persönlichen Leben identisch; sondern indem Christus mit seinem Leben im Menschen gegenwärtig wird, so wird damit unmittelbar auf Seiten des Menschen ein ihm eignendes Leben gesetzt, oder anders gewendet: das vorhandene Leben des Menschen wird durch ein ethisches Sterben hindurch zu einem Leben erhöht, welches eben darum ζωή, wesenhaftes Leben ist, weil Christi Leben es ist, was seinen Inhalt, seinen Gehalt ausmacht. Es ist also hier wesentlich ebenso, wie mit dem natürlich creatürlichen Lebensgeist des Menschen. Auf Grund der Einwohnung

des Geistes Gottes in ihm hat der Mensch einen Geist, der sozusagen seinem substantiellen Inhalt nach Geist Gottes ist und heißt, aber doch auch hinwieder des Menschen eigener Geist, indem er sich zum Geist dieses menschlichen, von Gott verschiedenen Ich bestimmt hat, mithin von Gottes Geist persönlich verschieden ist. Wo also Leben ist, da besteht doch noch zwischen dem Leben, sofern es als ein in Christo verwirklichtes dem Menschen einwohnt, und sofern es auf Grund dieser Einwohnung zum eigenen subjectiven Leben des Menschen wird, derselbe Unterschied wie zwischen Quelle und Bach. Diese Unterscheidung ist gerade für unsere Stelle sehr geeignet; denn hier handelt sichs ja darum, das, was von Gottes Seite an den Christen geschehen ist, in seiner geschlossenen Vollständigkeit geltend zu machen, und ihm gegenüber das herauszustellen, was nun darauf hin von Seiten des Christen zu geschehen hat; und diesen Unterschied hat Petrus im Sinn, wenn er schreibt τὰ πρὸς ζωήν, d. i. wie Luk. 19, 42: was seiner Natur nach auf Leben abzielt, die Herstellung von Leben zu seinem nothwendigen Ausgang und Erfolg hat [1]).

Dies Alles in seiner ganzen Fülle ist uns aber geschenkt worden, indem der verklärte Christus, der das Leben ist, durch eine Machtwirkung seines verklärten Lebens sich selbst oder, was dasselbe, eben dies sein Leben in uns hineingepflanzt hat — daher die Medialform δωρεῖσθαι. Es ist nun unsre Pflicht und Aufgabe, dies in Christi Person uns zu Theil gewordene Leben zu dem, worauf es abzielt, nämlich unser eigenes, subjectives Leben zu werden, auch wirklich ausreifen zu lassen. Eine Aufgabe ist das, sofern ja dazu erfordert wird, nicht nur, daß der Christ den einmal im Glauben zu eigen gewonnenen Lebensgrund des persönlichen Christus immerzu im Glauben festhalte, sondern auch, daß er mit seinem eigenen bewußten Wollen fort und fort auf diesen ihm innerlich gegenwärtig gewordenen Christus als seinen Lebensgrund eingehe, ihn als solchen immer mehr sich zu eigen mache; wie denn auch Paulus an der angeführten Stelle Phil. 3, 10 die fortwährend sich steigernde erfahrungsmäßige Aneignung des in Christi Person Gegebenen als die Folge und das Ziel bezeichnet, worauf es von der einmaligen Aneignung aus weiter hinauskommen müsse. Wenn aber Petrus den auf Lebensherstellung abzielenden Lebensgrund, der doch eigentlich der persönliche Christus ist,

1) gegen Dietlein S. 92 f.

doch sachlich und pluralisch als *πάντα τὰ κτλ.* benennt, so will er darauf hinweisen, daß in dem einen Christus hergestellt ist, was nach den manchfachen Beziehungen menschlichen Lebens in ihm hergestellt sein muß, wenn er wirklich persönlich das Leben schlechthin für uns sein soll; daß also Versöhnung und Erlösung, daß Kindschaft und freier Zutritt zu Gott, daß Erledigung von der sündigen und todverfallenen Welt und Menschheit und herrliche Verklärung menschlicher Natur in ihm verwirklicht und uns zu eigen gegeben ist — das Alles will in dem pluralischen *πάντα* befaßt sein, so daß wir nun von einer andern Seite her zu dem über *πάντα* bereits Bemerkten zurückkommen. Kaum bedarf nun die zweite Hälfte des Objects, *πάντα τὰ πρὸς εὐσέβειαν* noch einer Erläuterung. Wo der wirksame Grund zu einem in Gott ruhenden Leben so vollständig gegeben ist, da ist es ja natürlich auch die wirksame Begründung und Ermöglichung der Bethätigung dieses Lebens, welche, wie wir oben sahen, mit *εὐσέβεια* bezeichnet ist.

Auch im Prädicat des Satzes finden wir nun wieder die schon in Subject und Object wahrgenommenen beiden Momente angedeutet, und zwar in zwiefacher Weise. Denn erstlich hebt schon das *δωρεῖσθαι* seinem Wortbegriff nach einerseits das von Gott aus Geschehene in seiner Größe hervor, indem es erinnert, wie es weder schuldiger Weise noch auch gegen eine geforderte Zahlung, sondern frei umsonst geschenkt ist, und mahnt uns dadurch andrerseits nachdrücklich an die Pflicht dankbarer reicher Gegenleistung. Sodann aber sagt auch das Perfectum *δεδώρηται*, daß die Gabe uns ein für allemal geschenkt ist, und uns demnach zu eigen bleibt, wornach also auch die Befähigung und Verpflichtung zur Bethätigung derselben im Dienst des Gebers desto mehr als eine gewisse und bleibende erscheint.

Dem Interesse der Hervorhebung dieser unserer Befähigung und Verpflichtung dient auch die Angabe der Vermittlung des Geschenks. Je mehr wir nun dasselbe, nämlich jenes *πάντα*, im Grunde persönlich verstanden haben, desto natürlicher wird es uns von vornherein erscheinen, daß als das, wodurch es uns vermittelt worden, die Erkenntniß einer Person genannt wird, nämlich des, der uns berufen hat. Dies Rufen, welches wir zu I, 1, 15 (S. 50) als ein wirksames (berufen), als die Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens am Menschen, nach ihrem relativen Anfangspunct bezeichnet, erkannt haben, soll nun, wie insgemein behauptet wird, im N. T. immer nur

dem Vater beigelegt werden, wornach auch hier der καλέσας nicht Christus, sondern Gott der Vater sei. Aber wenn es auch mit jener Uebung des N. T. im Ganzen seine Richtigkeit hat, so ist es doch eine grundlose Voraussetzung, daß die Berufung Christo überhaupt gar nicht zugeschrieben werden könne. Legen wir sie doch selbst in unserm Bekenntniß einem andern bei, als dem Vater, wenn wir in der Auslegung des 3. Artikels sprechen: „Der heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen." Ist aber dieser Geist ebenso der Geist des Sohnes wie des Vaters, und das Evangelium ebenso das Wort Christi wie das Gottes des Vaters, so wird auch das von diesem Geist durch dies Evangelium geschehene Werk der Berufung ebenso ein Werk des Vaters wie des Sohnes sein. Wenn doch Christo ausdrücklich solches zugeschrieben wird, wie die Gründung der Gemeinde (Mtth. 16, 18), ihre Heiligung durch die Taufe (Eph. 5, 25), die Bestellung und Ausrüstung der Träger gemeindlichen Berufes (Eph. 4, 11), die Erweckung der Todten (Joh. 5, 25), die Verklärung der Seinen (Phil. 3, 20), die Sendung des Geistes (Joh. 15, 26 und 16, 7 vgl. mit 14, 16. 26), und gar die Mittheilung des ewigen Lebens (Joh. 10, 28) — lauter Wirkungen, die anderwärts auch dem Vater und dem Geist beigelegt werden —: so ist schlechterdings undenkbar, warum gerade die Berufung Christo nicht zukommen sollte; seine Stellung als lebenausströmendes Haupt der Gemeinde erheischt vielmehr gerade diese Bethätigung nothwendig und vor anderen. Aber diese Leugnung hat eben nur denselben höchst äußerlichen Grund, auf den man in ähnlichem Sinn auch hinsichtlich der Gottheit Jesu sich beruft, den nämlich, daß das N. T. Jesum gar nie, oder doch — wie diese geradezu unwahre Behauptung modificirt worden ist — nie im Subject, sondern nur im Prädicat Gott nenne [1]), eine Argumentation, die schon Luther in seiner treffenden Weise abgewiesen hat. Es finden sich in der That Stellen genug, die das, was sonst mit καλεῖν bezeichnet wird, ganz bestimmt, wenn auch nicht mit diesem Terminus — welches genus dicendi die Schrift überhaupt nicht kennt — Christo zusprechen; so z. B. Joh. 14, 16 und 6, oder Matth. 23, 37, oder Hebr. 7, 25, oder Luc. 10, 16, oder Eph. 2, 17, oder Apg. 18, 10, oder noch deutlicher Phil. 3, 12; ja eigentlich jede Stelle, wo die Apostel und Prediger als Boten

1) Kahnis, luth. Dogm. I, S. 455.

Jesu Christi, und das berufende Wort als Wort Christi benannt wird. Zu allem Ueberfluß aber steht Röm. 1, 6 deutlich zu lesen κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ, d. h. solche, welche J. Chr. durch die Berufung sich zu eigen gemacht hat.

So werden wir denn mit allem Recht ὁ καλέσας von Christo verstehen, um so mehr, als er auch unmittelbar vorher in dem αὐτοῦ gemeint war; ohnedies wäre es eine sehr mißliche Vorstellung, daß eine lebenskräftige Selbstmittheilung Christi vermittelt sei durch die Erkenntniß einer andern Selbstbethätigung eines Andern, nämlich des Vaters und seines Berufens. Es fällt vielmehr in die Augen, daß dies καλεῖν nur andere Bezeichnung desselben Vorgangs ist, der vorher mit δωρεῖσθαι πάντα bezeichnet war; um so gewisser, als auch der Zusatz ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ wesentlich dasselbe besagt, wie das Subject von δωρεῖσθαι, ἡ θεῖα δύναμις αὐτοῦ. Δόξα nämlich ist all das, worin und wodurch das Wesen einer Sache oder Person zu wahrnehmbarer Erscheinung kommt [1]), mithin so verschieden als die betreffende Sache oder Person selbst. In der Weise also hat Christus uns berufen, daß er in und mit dieser Wirkung sich selbst als den zur Erscheinung gebracht hat, der er ist, d. h. als den im verklärten Leben herrlicher Gottesgemeinschaft stehenden Herrn der Gemeinde. Das wird gerade dann recht einleuchtend, wenn, wie wir sagten, das καλεῖν sachlich zusammenfällt mit dem δωρεῖσθαι; denn wenn er uns berufen hat, indem er sich selbst, den verklärt Lebendigen, uns als wirksamen Grund wahren Lebens mitgetheilt hat, so hat er ja augenscheinlich diese Berufung in der Weise einer Darstellung und Kundgebung dieser seiner verklärten Person gewirkt. Andrerseits ist ἀρετή wie virtus eigentlich das innere und äußere Verhalten des Mannes, womit er seine Art als Mann bethätigt; Mannesart aber ist Kraft, und so ist ἀρετή Mannhaftigkeit im Sinn von Kraftbeweisung, und dies von Christo ausgesagte Berufen durch Kraftbeweisung ist also sachlich dasselbe, wie jene auf eine Bethätigung seiner göttlichen Machtherrlichkeit zurückgeführte Mittheilung eines rechten Lebensgrundes. Endlich erklärt sich durch diese Zusammenstellung des καλεῖν und δωρεῖσθαι auch das ἰδίᾳ, welches nicht abundirend für das Pronomen, sondern mit einem wirklichen Nachdruck steht [2]). Denn das war ja der doppelte Angelpunct in jener ersten

1) vgl. zu I, 1, 23 und Delitzsch, Psychologie S. 49. 2) vgl. Calvin.

participialischen Aussage, daß es gerade das unmittelbar selbsteigenste Leben seiner verklärten gottmenschlichen Person ist, was er uns geschenkt, und daß es eine unmittelbar persönliche Machtbethätigung seiner selbst als des erhöhten Herrn gewesen ist, wodurch ers uns geschenkt hat, so daß in diesem ἰδίᾳ nur jenes zur entsprechenden Gegenleistung drängende Moment, welches wir in θεῖα δύναμις αὐτοῦ fanden, wieder aufgegriffen wird. Dasselbe Moment hat auch den Anlaß gegeben zur Wahl des Ausdrucks καλεῖν [1]), der seiner Natur und Gebrauchsweise nach immer auf ein pflichtmäßiges Dienstverhältniß hindeutet, worein der Gerufene zu dem Rufenden tritt, und daher häufig angewendet wird, wo Gottes Heilsthat an uns und unsere daraus erwachsende Gegenverpflichtung zu heiligem Leben im Dienst Gottes ausdrücklich gegenübergestellt werden, z. B. Eph. 4, 1 und besonders im ersten Brief Petri: 1, 15; 2, 21 und in der überhaupt auffallend mit der unsrigen verwandten Stelle 2, 9.

Aber wodurch nun dies sittliche Moment in neuer, entscheidender Weise ins Licht gestellt werden soll, und worin der Schwerpunct dieses ganzen präpositionalen Zusatzes ruht, ist die ἐπίγνωσις und die Art, wie sie dem δωρεῖσθαι als Näherbestimmung angefügt wird, nämlich als das den Vollzug dieses Gebens Vermittelnde. Nicht mechanisch hat er jene Gabe uns sozusagen angehängt, nicht mit äußerlich zwingender Machtwirkung sie uns aufgenöthigt, wobei freilich von einer sittlichen Gegenverpflichtung unsrerseits keine Rede sein könnte; sondern er hat sie uns so mitgetheilt, daß er zuvörderst in uns diejenige Selbstbethätigung hervorrief, in der wir unser persönliches Wollen und Denken in bewußtfreier Weise auf die an uns herangebrachte Gabe richteten und sie so selbstthätig uns innerlichst aneigneten, nämlich die ἐπίγνωσις. Also nur dadurch haben wir jene göttliche Gabe, daß wir selbst mit freiem Selbstbewußtsein und freier Selbstbestimmung [2]) sie uns zu eigen gemacht haben, oder vielmehr dadurch, daß wir den Geber selbst und persönlich uns innerlich erkennend angeeignet haben, und zwar als den, der in und mit diesem Schenken uns berufen und in seinen Dienst genommen hat — denn eben um die im Subject des Satzes zurückgetretene Person des Gebers nun scharf herauszuheben, wird jene erste Aussage hier in dieser, die Person markirenden Gestalt wiederholt. Es ist unschwer zu erkennen, wie auch

1) vgl. Brückner. 2) vgl. oben S. 17.

hier wieder die Verwendung der ἐπίγνωσις im Gegensatz gegen eine γνῶσις ψευδώνυμος gemeint ist, welche nicht Christum zum Inhalt und nicht ein heiliges Leben in seinem Dienst zum Ziel und Erfolg hat. Und wenn der Apostel überhaupt fast in jedem Wort mit außerordentlicher Feinheit die Person Christi hervortreten läßt als den eigentlichen Grund alles Heils, so dient ihm auch dies nicht blos zur Motivirung seines praktisch sittlichen Gedankens an sich, sondern es ist zugleich eine kunstvoll angelegte Hindeutung auf Solche, welche mit der Preisgebung der Person Jesu Christi auch den Grund des Heils und des sittlichen Rechtverhaltens aufgeben. So ist in reichhaltiger und zugleich merkwürdig gedrängter Weise in V. 3 wieder der eine der mehrfach besprochenen Grundgedanken des Briefes, der praktisch sittliche, angedeutet. Ehe aber der Ap. ihn im Nachsatz eigentlich auszuführen beginnt, stellt er nun auch den zweiten Grundgedanken in grundleglicher Weise voran in

**Vers 4.** Da fragt sich vor allem, worauf das Relativum ὧν sich bezieht. Schwerlich auf δόξῃ καὶ ἀρετῇ [1]; denn dann müßten doch wohl diese Begriffe wie mit καλέσας, so auch wieder mit δεδώρηται in dativischer Weise verbunden sein, nicht mit διά, welches um so weniger passend erschiene, da δόξα und ἀρετή — wenigstens hier, wie das Fehlen des Artikels anzeigt — gar nicht concrete, für sich bestehende Einzeldinge sind, die man, wie es diese relativische Anknüpfungsweise voraussetzte, als bestimmte, geschlossene Größen behandeln könnte, sondern attributivische, gattungsbegriffliche Näherbestimmungen einer einzelnen Thatsache, von der sie also gar nicht losgelöst werden können. Noch entscheidender aber ist, daß diese Construction das δεδώρηται dem καλέσαντος zur Seite treten läßt, während es doch zweifellos das Natürlichere ist, es mit dem ersten δεδωρημένης in Parallele zu setzen, demnach als Subject dazu auch nicht ὁ καλέσας [2], sondern wieder das Subject von δεδωρημένης zu denken, nämlich ἡ θεῖα δύναμις αὐτοῦ, auf welches ja auch der Absichtssatz mit seinem θεῖα φύσις deutlich zurückweist. Dann kann natürlich das ὧν nur auf jenes πάντα bezogen werden. Dieselbe Selbstmittheilung des erhöhten Christus, die uns jenes gegeben, hat uns damit und dadurch noch etwas Anderes gegeben, nämlich τὰ μέγιστα καὶ τίμια ἐπαγγέλματα.

---

1) so Grotius, Bengel, Wolf, Dietlein. 2) so Huther.

Da ists vor allem erforderlich, ἐπάγγελμα richtig zu würdigen. Die Verbalien auf μα bedeuten immer das concrete Ergebniß des Verbalbegriffs; so ist auch ἐπάγγελμα nicht sofort gleich ἐπαγγελία, sondern unterscheidet sich davon wie promissum von promissio. Nur als ein Ding mit realem Inhalt kann auch ἐπάγγελμα Object zu δωρεῖσθαι sein. Ἐπαγγέλματα sind also verheißene Dinge, Güter, die uns bereits gegeben und zu eigen sind, nur eben in Form der Verheißung oder, was dasselbe, der Hoffnung [1]). Welche Güter das sind, sagt nun unzweideutig jenes δι' ὧν, dessen Beziehung auf πάντα sich gerade dadurch recht bewährt. Eben damit und dadurch, daß der verklärte Christus sein verklärtes Leben als Lebensgrund in uns hineingewirkt hat, hat er eo ipso uns auch ein verklärtes Leben bereits zu eigen gegeben, welches freilich, als ein nur erst in unserm inwendigen Personleben verwirklichtes, unserm Leibesleben aber noch bevorstehendes, ein Besitz in Hoffnung ist, aber eben doch so, wie beim unmündigen Erben, daß nur mehr der wirkliche Besitz und Genuß dessen, was schon jetzt unser vollgiltiges, verbürgtes Eigenthum ist, in Zukunft zu erwarten steht: ganz wie es 1 Pet. 1, 3—5 weiter ausgeführt ist [2]). Weil sie diese höchste Vollendung des Christenlebens zum Inhalt haben, darum heißen diese ἐπαγγέλματα mit Recht τὰ μέγιστα; und dazu tritt nun τίμια nicht als eine neue Bezeichnung der Herrlichkeit ihres Inhalts — da müßte eben auch der Superlativ oder eine Steigerung wie πολύτιμος stehen — sondern wie oben ἰσότιμος will es nur besagen, daß die ἐπ. auch wirklich einen Werth haben, indem sie mit jenem großen Inhalt nicht etwa, wie es wohl bei menschlichen Versprechungen sein mag, leere Worte sind, sondern die Bürgschaft ihrer Realisirung in sich tragen, ja eigentlich, wie wir soeben sahen, wesentlich Realitäten schon sind. Daraus erhellt von selbst, daß der Artikel vor μέγιστα nicht auch zu τίμια zu ziehen ist: daß diese hohen Verheißungen auch — ihrer Art nach — solche sind, die einen Werth haben, das soll gesagt werden.

Noch bestimmter aber als in dem δι' ὧν ist jener Inhalt der Verheißungen ausgesprochen im Absichtssatz, wo man nur nicht das θείας φύσεως κοινωνοί auf die Rechtfertigung oder auf die Wiedergeburt [3]) oder auf die unio mystica mit Gott [4]) beziehen darf.

---

1) vgl. Luther, Gerhard. 2) vgl. auch I, 4, 14; Röm. 8, 24; Kol. 1, 5; 3, 4. 3) so de Wette. 4) so Gerhard, Delitzsch Psychol. S. 343.

*Φύσις*, von *φύω*, ist dasjenige Sein und Leben, das jedes Einzelwesen vermöge seines Ursprungs aus einer sich selbst fortpflanzenden Gattung und mithin gleichmäßig mit allen aus derselben Gattung entsprungenen Einzelwesen hat; kurz das gattungsmäßige Leben, welches beim persönlichen Einzelwesen dem Ich gegenübersteht wie seine Peripherie, welches das Ich im eigentlichsten Sinn an sich und um sich hat; also beim Menschen nicht etwa blos seine Leiblichkeit, sondern der ganze durch Selbstfortpflanzung der menschlichen Gattung sich forterbende Inbegriff geistleiblichen Lebens, den das Ich zu seiner Natur, d. i. zur dinglichen Basis seines Ichlebens hat [1]). So steht *φύσις* Röm. 2, 14, wo von der Heidenschaft gesagt wird, daß sie *φύσει* das im Gesetz Gebotene thue. Dies *φύσει* steht synonymisch dem vorhergegangenen *τὰ νόμον μὴ ἔχοντα* parallel: zu der Gesetzerfüllung, die die Heiden leisten, hilft ihnen nicht ein besonderes objectiv ihnen vorliegendes Gesetz, sondern nur das, was sie eben vermöge ihrer Geburt aus der Menschheit heraus an sich haben [2]). Ebenso ists Gal. 2, 15 *ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι κτλ.*: vermöge des Lebens, das wir von Geburt her an uns haben, sind wir Juden, nicht Heiden [3]). Bei der Uebertragung auf Gott ist natürlich diese Beziehung auf die Herkunft aus einer sich selbst fortpflanzenden Gattung und auf andere ebenfalls aus ihr Hervorgegangene nur eine uneigentlich gemeinte, von der Creatur hergenommene. So besonders, wenn Gal. 4, 8 die heidnischen Götter heißen *οἱ φύσει μὴ ὄντες θεοί*, d. h. solche, welche sozusagen nicht ein aus der göttlichen Gattung herrührendes Leben an sich haben, welche der Art ihres peripherischen Lebens nach nicht göttliche Individuen, Personen, sind. In demselben Sinn, als peripherischer Wesensbestand, ist *φύσις* auch an unserer Stelle gemeint; aber während es in der Galaterstelle in Absicht auf das wesentliche persönliche Gottsein des dahinter stehenden Subjects gemeint ist, daher es dort heißt *θεοί* und *οἱ ὄντες*, so handelt sichs hier, abgesehen von jeglichem bestimmten Subject, nur um göttliche Natur überhaupt, und zwar nicht in Absicht auf das darauf gegründete wesentliche Gottsein [4]), sondern nur auf die Göttlichkeit solcher Natur [5]); denn *θεῖος* unterscheidet sich sachlich von *θεός* ebenso, wie

1) vgl. Delitzsch a. a. O. S. 156. 158. 2) vgl. meine Ausl. des Römerbr. S. 172. 3) vgl. Hofmann, Schriftb. I, 564. 4) geg. Delitzsch a. a. O. S. 158. 5) treffend Calvin: naturae nomen hic non substantiam, sed qualitatem designat.

θειότης von θεότης, wie divinum esse von Deum esse, wie das Sosein vom wesentlichen Sein. Ein peripherischer Wesensbestand ist gemeint, wie er dem zukommt, der in göttlicher Stellung und Seinsweise sich befindet, oder der θεός ist in dem Sinn, wie wir bei θεός V. 1 und bei θεῖα δύναμις V. 3 erörtert haben, im Sinn eines Lebensstandes überweltlich verklärter Machtherrlichkeit [1]). Da nun die Rede ist von einem Theilbekommen an solchem Leben, so muß θεῖα φύσις objectiv außer uns vorhanden sein. Sie ist es auch eben in der Person des in göttlich herrlichem Leben stehenden Jesus Christus; und Theil bekommen an ihr werden wir, sofern ja die schließliche Verklärung darin besteht, daß, wie Christus jetzt schon innerlich unser Leben ist, so auch sein verklärtes Leibesleben von ihm aus uns überkommen wird [2]). Dann werden wir ja allerdings eine θεῖα φύσις zu unserer Natur haben statt unserer bisherigen unreinen und todverfallenen Fleischesnatur. Auf diese schließliche völlige Verwirklichung hat es der erhöhte Christus abgesehen mit dem, daß er uns jetzt schon dies Gut der Verklärung in seiner ganzen Fülle als ἐπάγγελμα, in Form der Verheißung, als Gut der Hoffnung zu eigen gegeben hat; und eben dieser uns innerlich eignende Hoffnungsbesitz wird — διὰ τούτων — zum Mittel jener vollen Verwirklichung werden [3]), indem die von dem erscheinenden Christus dann ausgehende verklärende Wirkung an ihm sozusagen den Anschließungspunct hat, um von da, von innen heraus, unser äußeres Leben zu überströmen. Der Wechsel der Person in ἡμῖν und γένησθε hat nichts Beschwerliches; er erklärt sich ganz so wie I, 1, 3. 4; 2, 21. 24 aus dem Bestreben, das, was von allen Christen gilt, gleich den Lesern als für sie gerade sonderlich in Betracht kommend nachdrücklich zum Bewußtsein zu bringen. Es liegt auf der Hand, wie auch hier wieder die Person des erhöhten Christus in derselben indirecten, aber tief greifenden Weise, wie schon bei ἐπαγγέλματα und im ganzen 3. Vers, als der letzte einige Grund aller Heilswirkungen erscheint.

Solcher göttlich verklärten Natur aber werden sie, wie der angefügte Participialsatz besagt, damit und in der Weise theilhaftig werden, daß sie zugleich auch der irdischen Nichtigkeit entnommen sein werden. Denn weder gegen die Grammatik mit „indem“ [4]), noch

---

1) vgl. Luther zu 1, 16. 2) vgl. Röm. 8, 18 ff.; Phil. 3, 21; Kol. 3, 4. 3) vgl. Gerhard, Dietlein, Huther. 4) so Huther.

mit „wenn“ [1]) ist dies Part. aufzulösen, als sollte die Verleugnung aller sündigen Weltlust zur Bedingung für die Erreichung des im Absichtssatz genannten Zieles gemacht sein; da hätte die Bedingung als solche einen Nachdruck, der nur durch die ausdrückliche Bedingungsform entsprechend hervorgehoben werden könnte; und überdies sieht Inhalt und Form dieses ganzen Participialsatzes, es sieht insbesondere das ἀποφυγόντες ganz und gar nicht wie eine ernste Forderung sittlichen Thuns, sondern wie ein in Aussicht gestelltes tröstliches Erfahrniß aus [2]). Endlich würde eine sittliche Forderung und eine dadurch gesetzte Bedingtheit der Heilszukunft ganz und gar nicht zu Ton und Inhalt des ganzen Vordersatzes stimmen, der ja mit geflissentlicher Einseitigkeit hervorkehrt, in wie vollständiger und zuverlässiger Weise Gegenwart und Zukunft des Heils von Gott aus beschafft ist [3]). Vielmehr von dieser Heilszukunft selbst ist dies ἀποφυγόντες κτλ. zu verstehen, so daß es ihre negative Seite benennt, wie der Absichtssatz die positive benannte. Göttlicher Natur theilhaft werden sollt ihr als solche, welche eben damit entkommen sind (sein werden) τῆς ἐν κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς.

Zu construiren ist dieser Ausdruck so, daß ἡ ἐν κόσμῳ φθορά als ein Begriff zusammengehört, in den mit ἐν ἐπιθυμίᾳ der bewirkende Grund zwischeneingefügt ist. Mit jenem einheitlichen ἡ ἐν κ. φθ. aber ist offenbar ein Gegensatz beabsichtigt gegen θεῖα φύσις, wie mit ἀποφυγόντες gegen κοινωνοὶ γένησθε. Φθορά ist hier und 2, 12. 19 wie Röm. 8, 21; Kol. 2, 22 das Vergehen, der Vorgang der Vernichtigung, aber als eine stetige selbstständige Macht vorgestellt. Κόσμος ist das creatürliche All, nach der physischen Seite als Organismus, nach der ethischen Seite als die Gesammtheit ungöttlichen Seins und Lebens. Der ganze Ausdruck also bezeichnet den Proceß der Vernichtigung als die Macht, welche dem in Sünde verderbten Organismus dieser geschaffenen Welt als bestimmendes Gesetzes innewirkt, der bewirkende Grund aber des Bestehens dieser Macht ist, wie der Ap. ausdrücklich bemerkt, das immerwährende Vorhandensein von sündiger Lust in der Welt. So nämlich benennt er die Sünde absichtlich um des feinen und tiefen Doppelgedankens willen, den er dadurch erhält. Eben die Lust, die den Menschen nach den

---

1) so Luther, Brückner. 2) geg. Brückner; vgl. Bengel. 3) vgl. Gerhard S. 33.

Dingen dieser sündigen Welt als vermeintlichen Mitteln seiner Selbstbefriedigung begehren macht, die ist, weil sündige gottwidrige Lust, zugleich der Grund, daß alle diese Dinge der Vernichtung verfallen, also statt den darnach begehrenden Menschen durch ihren bleibenden Besitz zu befriedigen, ihn vielmehr nur immer wieder auf sein selbstbetrügerisches, ruheloses ἐπιθυμεῖν zurückwerfen [1]). So erhalten wir nun auch einen noch schärferen Gegensatz gegen die selige Befriedigung eines Seins in göttlich verklärtem Leben, wie sie in dem θείας φύσεως κοινωνοί angedeutet ist. Mit der schließlichen Verleihung göttlich herrlichen Lebens werden die Christen zugleich dem in dieser Welt stattfindenden Vergehen entronnen sein — ein Ausdruck, der offenbar danach bemessen ist, daß, wie wir oben sagten, dies Vergehen als eine selbstständig in der Welt wirksame Macht vorgestellt ist, der bis dahin auch die Christen unterworfen sind, sofern sie vermöge ihrer fortbestehenden sarkischen Leibesnatur dieser Welt noch angehören. Um so treffender ist dafür der Ausdruck ἀποφυγόντες, als er eine unfreiwillige Gebundenheit voraussetzt, die nicht von Rechtswegen und für immer, sondern nur kraft momentaner Vergewaltigung besteht; der Christ, der ja wesentlich mit seinem inwendigen Personleben dieser Welt schon jetzt nicht mehr angehört, ist in der That nur noch eine Zeit lang so zu sagen widerrechtlich mittelst seiner Fleischesnatur von der φθορά äußerlich festgehalten, so daß seine Erledigung von ihr recht eigentlich ein Entkommen aus einer Haft ist. Es ist wieder genau dieselbe Anschauung, wie wenn Paulus Röm 8, 20 ff. von einer jetzt bestehenden δουλεία τῆς φθορᾶς redet, welcher mit aller Creatur auch die Kinder Gottes noch unterliegen, und von einer mit Seufzen erwarteten schließlichen Befreiung der Kinder Gottes aus derselben, einer ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος, welche auch der übrigen Creatur dazu verhelfen wird.

Die Vergleichung dieser Stelle zeigt, daß wir mit unserm Verständniß der Textworte von etwas Zukünftigem auch gegen die im Recht sind, die im Absichtssatz eine an den Christen bereits verwirklichte Absicht finden [2]), indem sie nicht gehörig auseinanderhalten, daß wohl das inwendige Personleben des Christen jetzt schon von der sittlichen Herrschaft der Sünde, nicht aber das äußere Leibesleben jetzt schon von der physischen Herrschaft ihrer Folgen bereits erledigt ist.

1) vgl. 1 Joh. 2, 16. 17. 2) so z. B. Dietlein, Huther.

Wie sehr dagegen unsere eschatologische Fassung dem Sinn des Verfassers gerecht wird, ergibt sich am deutlichsten aus einer Vergleichung von 3, 13. Dort nennt der Apostel selbst als Inhalt des ἐπάγγελμα eine Welt verklärter Neuheit; ein Himmel und eine Erde werden sein, die dadurch neu sind, daß Gerechtigkeit bleibenden Bestand als bestimmende Macht darin hat. So wird also bis dahin eine Welt sein, die darnach geartet ist, daß das Widerspiel von Gerechtigkeit, nämlich Sünde drin herrscht, die also dem Tod unterliegt; und dem προσδοκῶμεν zufolge gehören die Christen trotz ihrer Erledigung von der Sünde noch dieser Welt an, bis jene neue erstehen wird, in welche sie aus der alten Todeswelt einkommen. Für alle Momente dieser Stelle haben wir aber in unserm Vers Entsprechendes: Dem προσδοκῶμεν entspricht das ἀποφυγόντες, dem καινοὶ οὐρανοί καὶ γῆ καινή das ἐν κόσμῳ φθορά und dem δικαιοσύνη κατοικεῖ das ἐν ἐπιθυμίᾳ. Unsere ganze Auslegung des Absichtssatzes aber läßt uns in demselben auch noch einen äußerst feinen und scharfen Gegensatz wahrnehmen gegen die ihren Anfängen nach — wie wir sehen werden — bereits vorhandene Irrlehre, welche in spiritualistischer Mißachtung der Leiblichkeit deren einstige Verklärung leugnet, und an ihre Stelle die Lehre setzt, daß der Geist als das wirklich und allein Göttliche an der Natur des Menschen jetzt schon zu Gott seinem Ursprung sich erheben, in Gottes rein geistiges Wesen sich versenken und aufgehen müsse, und zwar durch Speculation und durch eine Selbstbefreiung aus den Banden der ungöttlichen Leiblichkeit, welche durch Dahingabe des der Vernichtung entgegengehenden Leibes an die Lust der ebenso nichtigen sinnlichen Dinge nicht nur nicht gehindert, sondern sogar befördert werde. Wir werden uns nach dem allen der Wahrnehmung nicht entziehen können, daß auch der so sehr eigenthümliche Ausdruck des Apostels eine gegensätzliche Anspielung auf gewisse bereits cursirende grundlegliche Stichworte jener Verirrung enthält [1]).

Sind nun Ernst der Heiligung und Treue der Hoffnung im Gegensatz gegen drohende häretische Verleugnung beider die zwei Grundgedanken des Briefes, so haben wir in V. 3 und 4 ihre beiden bedingenden Voraussetzungen: für den ersteren die Ausrüstung des Christen

1) vgl. Hug, Einl. in d. N. T. II, S. 483; Schneckenburger, Beitr. zur Einleitung S. 135 in Bezug auf den Epheserbr.; Otto, d. gesch. Verhältnisse der Pastoralbr. S. 8.

mit Kräften heiligen Lebens, und für den andern die ihm gegebene Bürgschaft künftiger Herrlichkeit. Freilich erscheint dies beides zusammen zunächst nur als bewirkende Grundlage des ersteren jener zwei Grundgedanken, nämlich der von V. 5 an besprochenen sittlichen Heiligung, verwendet; aber doch ist das kein Vermengen der beiderseitigen Motive, sondern es gehört ja wirklich die Bürgschaft dereinstiger Vollendung ebenso wie die Begabung mit Kräften wahren Lebens mit zu der gnädigen Heilsthat Gottes, aus der dem Christen die Befähigung und Verpflichtung zu der entsprechenden Gegenleistung heiliger Selbstbethätigung erwächst: die Verpflichtung — indem gerade diese in Aussicht gestellte Heilsvollendung das Größte in solcher göttlichen Gnadengnabe ist; die Befähigung — sofern gerade diese herrliche innerlich verbürgte Aussicht und Anwartschaft im Kampf der Selbstverleugnung den Muth und die Kraft erfrischt und stählt. Und wie von diesem sittlichen, so andrerseits auch sozusagen vom Gesichtspunkt des Vortheilhaften aus ist neben der bereits in dieser Gegenwart vollzogenen Ausrüstung mit Kräften heiligen Lebens auch die Zusicherung einer herrlichen Zukunft dem Christen von grundlegender Bedeutung für Nothwendigkeit und Möglichkeit heiligen Lebens, indem es von jener Gegenwart zu dieser Zukunft nur kommen kann unter der Bedingung thätiger Bewährung des bereits zu eigen gewonnenen heiligen Lebens. —

Daß nun mit

**Vers 5** der Nachsatz beginnt, welcher das gegenüber Gottes Heilsthaten den Christen obliegende Thun aussagt, hat man vielfach verkannt nur in Folge der unrichtigen Lesung des Textes *καὶ αὐτὸ τοῦτο δέ*. Vergleichen wir damit die sonst am besten beglaubigten Lesarten: *καὶ αὐτὸ δὲ τοῦτο* und *καὶ αὐτοὶ δέ*, so dürfte wohl *καὶ αὐτοὶ τοῦτο δέ* der ursprüngliche Wortlaut sein, woraus alle jene Varianten sich leicht erklären. Die Worte sind dann durch ein Komma hinter *αὐτοί* zu trennen; so daß *καὶ αὐτοί*, ganz wie 1, 15; 2, 5 das einführt, was Angesichts der Thaten Gottes an ihnen die Leser ihrerseits zu leisten haben, während das *τοῦτο δέ* „und das," „und zwar," die Näherbestimmung *σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες* einleitet. Diese letztere selbst ist offenbar deßhalb vorangestellt, um das Correspondenzverhältniß der hernach folgenden auffordernden Aussage mit der von V. 3 desto anschaulicher zu machen. Wie es dort hieß, daß die Lebensgabe uns zugekommen ist durch eine Macht-

bethätigung des erhöhten Christus, so heißt es hier: es sollen auch sie, die Christen, ihrerseits allen Eifer, die ganze Energie des sittlichen Wollens zu der ihnen obliegenden Leistung παρεισφέρειν. Und auch dieser Ausdruck ist im Interesse der Gegenüberstellung von V. 5 und V. 3 gewählt, indem er geeignet und bräuchlich ist für solches, das, durch etwas Vorgängiges hervorgerufen, ihm als Seiten- oder Gegenstück gegenübergestellt wird.

Aber auch die Leistung selbst wird nun, entsprechend dem göttlichen δωρεῖσθαι V. 3, mit einem Begriff des Gebens benannt, nämlich als ein ἐπιχορηγεῖν. Während aber δωρεῖσθαι, dem göttlichen Subject entsprechend, ein freies Schenken ist, so ist ἐπιχορηγεῖν ein Darreichen, das Einem auf Grund einer Berufs- oder Ehrenstellung zukommt; auch gleich hernach V. 11 und ebenso 2 Kor. 9, 10; Gal. 3, 5 läßt sich dieser Nebenbegriff nachweisen. Dem Christen aber kommt ja in der That jene seine sittliche Leistung zu auf Grund der Berufs- und Ehrenstellung, in welche er von Christo als seinem Herrn durch jenes καλεῖν V. 3 gestellt, und in der er auch etwas darzureichen im Stande ist, da ja seine Berufung in dieselbe, jenes καλεῖν, eben in dem δωρεῖσθαι πάντα bestand. Ist nun dies Geschenk wesentlich Leben, so wird der Christ aus solchem Lebensreichthum herzunehmen haben, was er darreichen soll [1]: eine volle Ausgestaltung heiligen Christenlebens ists, was er als Gegenleistung Christo dargeben soll, damit dieser darin als in dem Thatbeweis von der Verwirklichung seiner Liebesabsicht am Christen Wohlgefallen und Befriedigung finde. Darum nennt auch Petrus gleich zuerst als die Basis, auf welcher, als den Rahmen, in welchem solche Ausgestaltung heiligen Christenlebens dargereicht werden soll [2], den Glauben — ἐν τῇ πίστει ὑμῶν — als durch welchen eben der Christ jenes göttliche Leben einmal sich angeeignet hat und fortwährend besitzt. Denn der Glaube ist ja wesentlich eins mit jener ἐπίγνωσις, welche nach V. 3 die Aneignung des sich selbst mit seinem Leben uns schenkenden Jesus Christus vermittelt hat [3]. Daß nun aber der Glaube in dem behaupteten grundleglichen Verhältniß zur folgenden Aufzählung stehe, daß man also nicht etwa hinter ἐπιχορηγήσατε Doppelpunkt denken und dann alles Weitere als coordinirt zusammennehmen darf, geht schon hervor aus

1) vgl. Dietlein S. 103. 2) vgl. Calvin u. Flacius b. Gerhard S. 51. 3) vgl. Luther z. V. 2, Gerhard S. 28 und Bengel.

dem allein bei πίστις stehenden ὑμῶν. Der Glaube, den sie haben, ihr vorhandener Glaubensstand, soll die ganze folgende Manchfaltigkeit sittlichen Verhaltens als sittliche Qualität in sich schließen und aufweisen [1]). Die Aufzählung kann also auch nicht gemeint sein als Beschreibung der organischen Reihenfolge, in welcher nach und nach, gewissermaßen gradweise, die einzelnen Stücke eines ganzen christlichen Lebens werden; sondern als sittliche Bestimmtheiten sollen alle diese Verhaltungsweisen zumal im Glauben schon befaßt sein, so daß nur je nach der inneren oder äußeren Lage die eine oder die andere heraustritt, und das Princip der Aufzählung ist dies, daß immer gesagt wird, welche weitere sittliche Bestimmtheit einer jeden von ihnen einwohnen müsse, damit sie selbst, nahe liegende Verirrung vermeidend, rechter Art sei [2]). Es ist kein zeitliches Nacheinander, sondern ein sittliches Ineinander [3]).

Hat es oben von der grundleglichen Gesammtthat Christi geheißen, daß sie ἀρετῇ geschehen sei, so wird nun auch von den Lesern gefordert, daß sie in ihrem Glaubensstand, der die Grundlage ihrer sittlichen Selbstbethätigung sein muß, die ἀρετή beweisen, d. i. wieder die Mannhaftigkeit, die männliche Thatkraft, die der Glaube in sich haben und erzeugen muß, wenn er nicht ein bloßes werthloses Wissen und Fürwahrhalten, sondern ein wirkliches sittliches Verhalten, eine das Leben bestimmende Macht sein soll. Je mehr sichs nun in dieser ganzen Zusammenstellung um allgemeine sittliche Bethätigungen handelt, desto weniger kann von vornherein schon die in dem Glauben zu beweisende γνῶσις die christliche Heils- und Gotteserkenntniß sein [4]), was doch auch sprachlich eine willkürliche Behauptung ist. So allgemein wie es hier steht, heißt γνῶσις nur Erkenntniß in Bezug auf die ganze mögliche Manchfaltigkeit von Objecten, Einsicht in das Wesen aller Dinge und Verhältnisse der Welt und des innern oder äußern Lebens [5]). Solche Einsicht muß in der christlichen Thatkraft sein, damit diese nicht blindlings und planlos in ihrer Kraftfülle dahinschieße (vis consilii expers mole ruit sua), sondern überall das Rechte treffe, die rechten Objecte, die rechte Zeit und die rechte Weise ihrer Bethätigung [6]).

**Vers 6**: Damit aber diese einsichtsvolle Erkenntniß nicht zu

---

1) vgl. Luther, Bengel. 2) vgl. Huther. 3) vgl. Bengel. 4) so Dietlein S. 106. 5) vgl. Wolf, Huther. 6) vgl. Calvin, Luther, Gerhard, Bengel.

jener spiritualistischen Aufgeblasenheit ausarte, welche die richtige Erkenntniß von der innerlichen Weltentnommenheit des Christen in den Irrthum einer sittlichen Gleichgiltigkeit des Gebrauchs der weltlichen Dinge, das richtige Bewußtsein von der geistlichen Freiheit des Christen in den Wahn einer Emancipation des Fleisches verkehrt, so muß in dieser γνῶσις auch die ἐγκράτεια sein und bethätigt werden, d. i. die Sinnesweise, da man an sich hält, nicht seinen Neigungen den Zügel schießen läßt, sondern selbst sich das versagt, dessen Genuß auf Kosten der sittlichen Reinheit geschähe, und sogar auf das an sich Erlaubte selbstverleugnend verzichtet, wenn eine sittliche Gefahr für die eigene oder eine andere Seele damit verbunden wäre. Eine rechte Predigt von dieser ἐγκράτεια als der Hüterin der γνῶσις ist 1 Kor. 8 und 9.

Die selbstverleugnende Enthaltung aber, die sich ja nur auf das eigene, frei gewählte Thun bezieht, muß solcher Art sein, daß sie den Christen in Stand setzt, auch auf die durch göttliche Fügung unfreier Weise ihm widerfahrende Entziehung oder Versagung des Günstigen und Schickung des Widerwärtigen selbstverleugnend einzugehen und sich das Alles kein Hinderniß seines christlichen Glaubens und Lebens werden zu lassen; m. a. W. die selbstverleugnende Enthaltung muß den unfreiwillig erfahrenen Anfechtungen gegenüber die ὑπομονή, die unter Hindernissen und Schwierigkeiten aushaltende, ausdauernde Geduld aus sich herausetzen [1]).

Diese Ausdauer aber wieder, wenn sie nicht zu eigensinnigem Trotz, zu sarkisch selbstzuversichtlicher Hartnäckigkeit oder zu gottvergessener Resignation und Desperation ausarten soll, muß in sich die rechte Gottesfurcht enthalten, die in alle Widerwärtigkeiten demüthig sich fügt, weil sie Gottes guten und gnädigen Willen darin erkennt, und in denselben nie verzagt, weil sie von eben diesem göttlichen Liebeswillen einer seligen Frucht und eines seligen Ausgangs der Trübsal sich versieht.

Aber wer, wie ein Christ, fortwährend zu sorgen und zu arbeiten hat, daß er für seine Person mit seinem Christenstand durchkomme, der vergißt leicht der liebenden Rücksicht und Sorge für Andere, daß es ihnen, die ja wohl eben solche Noth haben, auch gelinge. Darum werden nun in

---

1) vgl. Epiktet's: ἀνέχου καὶ ἀπέχου.

Vers 7 die Leser erinnert, daß ein Christ nicht blos einseitig durch sein selbsteigenes persönliches Zugehörigkeitsverhältniß zu Gott sich bestimmen lassen soll, indem er sich angelegen sein läßt, nur selbst in keine falsche Stellung zu Gott zu gerathen; sondern auch darauf soll er Bedacht nehmen, daß er nicht das Gemeinschaftsverhältniß zu denen mißachte, und durch egoistische Lieblosigkeit in Unterlassen und Begehen, in Wort und That sich an denen versündige, welche seinen Gott auch zu ihrem Gott haben und gleich ihm dieses Gottes Eigenthum und Gegenstand seines ewigen Liebeswillens sind. Ist die rechte εὐσέβεια wesentlich doch Liebe zu Gott, so muß sie sich in der Liebe zu denen bewähren, die gleichfalls aus Gott geboren sind — so daß wir uns hier wieder an einen Hauptgedanken des 1. Br. Joh. erinnert finden (4, 7—12. 20—21; 5, 1).

Diese christliche Bruderliebe kann aber leicht herabsinken zu einer hoffärtig exclusiven und äußerlich werkgerechten Uebung von Liebeswerken im Kreise der christlichen Gemeinschaft — wie denn φιλαδελφία und φιλάδελφος auch sonst im N. T. immer mit Bezug auf das Thun der Liebe gebraucht wird.

Soll nun die Bruderliebe, von jener schlechten Aeußerlichkeit frei, rechter sittlicher Art sein, so muß ihr das Verhalten der Liebe überhaupt zu Grunde liegen, d. h. sie muß die Brüder ans Herz schließen als die, an denen Gottes Liebeswollen zur Verwirklichung gekommen ist und noch kommt; denn das allein, weil Abbild der Liebe Gottes, ist wirklich Liebe [1]). Daß aber in ihrer Bruderliebe solche wesentliche wahre Liebe sei, wird sich daran bewähren müssen, daß sie auch die lieben, welche Gegenstand desselben göttlichen Liebeswillens, nur als eines erst noch an ihnen zu verwirklichenden sind, nämlich alle Menschen, eingedenk dessen, daß alle jenes Lebenswillens schon Theilhaftigen, die Christen und sonderlich die Heidenchristen, zu denen eben die Leser gehören, nur vermöge dieser allumfassenden Weitschaft der Liebe Gottes aus der Masse der natürlichen Menschheit in das Reich seiner Liebe versetzt worden sind: In und mit der christlichen Bruderliebe muß allgemeine — der Art und dem Umfang nach allgemeine — Liebe bethätigt werden.

Mit der πίστις hat diese ganze Darlegung christlichen Lebens begonnen, mit der ἀγάπη schließt sie; wie denn in der That die ganze

1) vgl. Dietlein S. 111, Brückner, Huther.

Selbstbethätigung des Christen zwischen Glauben und Liebe wie zwischen seine tragenden und bestimmenden Eckſteine eingeschlossen ist. Nehmen wir aber hinzu, daß dieser Abschnitt in V. 11 der Sache nach mit der ἐλπίς schließt, wie auch sein Anfang V. 5 unmittelbar an eine Aussage von der Hoffnung sich anschloß, so finden wir in diesen Versen die bekannte Trilogie der pauliniſchen Ethik: Glaube, Liebe, Hoffnung, — ein nicht geringes Zeugniß dafür, daß der im 1. Brief so durchgreifende Anschluß an pauliniſche Anschauungs- und Lehrweise auch diesem 2. Brief keineswegs fremd ist. Es folgt nun in V. 8 eine Begründung dieser ganzen Vermahnung, die aber selbst wieder in Vers 9 begründend erläutert wird:

**Vers** 8 und 9: „Denn solches, wenn es euch zu Gebote steht und immer reichlicher wird, lässt euch nicht träg noch früchteleer erscheinen in Beziehung auf die Erkenntniss Jesu Christi, unsers Herrn. Denn wem solches nicht zur Hand ist, der ist blind, blödsichtig, bergessen der reinigenden Tilgung seiner vormaligen Sünden."

Diese Begründung der Vermahnung V. 5—7 wird sicherlich mit dem übereinkommen müssen, was schon in den Vordersätzen, besonders in dem ersteren V. 3, als Motiv für solche sittliche Selbstbethätigung angegeben war, um so mehr, als hier wieder, ganz wie dort, die Erkenntniß Jesu Christi des Herrn zur Begründung benützt wird. Gerade das Gegentheil aber kommt heraus, wenn man mit mehreren Neueren erklärt: „jene Tugenden lassen nicht unthätig in Beziehung auf die Erkenntniß J. Chr., durch sie wird die Erkenntniß J. Chr. gefördert" [1]). Aber schon an sich betrachtet ist der Gedanke, daß die Erkenntniß Jesu Christi die Frucht einer christlich heiligen Selbstbethätigung sei, eine Verkehrung aller christlichen Ethik, nach der sich die Sache vielmehr gerade umgekehrt verhalten dürfte. Aber schon der Wortlaut läßt diesen Gedanken nicht zu; denn καθιστάναι heißt nie, wenigstens im N. T. niemals: Einen so und so machen, ihm eine subjective Beschaffenheit geben [2]), sondern nur: Einen als etwas hinstellen, daß er als dies oder das erscheint und dasteht (auch Röm. 5, 19; Jak. 3, 6; 4, 4). Ebenso steht ἄκαρπος nie von der Unfähigkeit Früchte zu bringen, sondern immer nur von dem objectiven Thatbestand, daß keine Früchte da sind, daher es denn auch nie mit einer Präpoſition von finaler Bedeutung construirt wird. So ergibt

1) so Huther, vgl. de Wette, Brückner. 2) geg. Dietlein und Brückner.

sich schon vom Wortlaut aus die in der obigen Uebersetzung niedergelegte Fassung, bei welcher das εἰς weder zu καθίστησιν noch zu ἄκαρπος unmittelbar und allein construirt, sondern in etwas leichter, loser Weise zum ganzen Satz gezogen ist [1]). Dieser Gedanke ist auch durch den Zusammenhang geradezu erfordert. Weil — so hieß es oben V. 3 ff. — weil uns Christus in und mit ihm selbst Kräfte des Lebens und der Gottseligkeit gegeben, und zwar gerade durch unser erkennendes Eingehen auf diese berufende Selbstmittheilung gegeben hat, darum sollen wir hinwiederum ein heiliges Christenleben als Gegenleistung ihm darreichen. Und nachdem nun Petrus diese Gegenleistung nach ihren Hauptstücken auseinandergelegt, schaut er auf jene Motivirung zurück und sagt: Solches müßt ihr darreichen, denn gerade und nur dann, wenn ihr diese sittlichen Bethätigungen aufzeigen könnet als vorhandene und, wie es eben mit jenem siebenmaligen ἐν beschrieben war, als immerzu sich mehrende, — nur dann steht ihr im Hinblick auf jene erkennende Aneignung Jesu Christi nicht träg und früchteleer da; m. a. W. diese Dinge eben und nur sie gelten als Beweis, daß jene Aneignung der Kräfte des Lebens und der Gottseligkeit durch die Erkenntniß Jesu Christi nicht ohne alle sittliche Kraftanstrengung und also auch ohne alle sittlichen Früchte geblieben, kurz nicht äußerlich und vergeblich gewesen ist [2]).

Bei dieser Fassung des Gesammtgedankens findet nun auch das Einzelne seine befriedigende Erklärung. Minder wichtig, obwohl augenscheinlich, ist zunächst schon dies, daß nun in naturgemäßer Weise nicht nur die beiden Verba ὑπάρχειν und πλεονάζειν, sondern auch die ihnen entsprechenden Adjectiva ἀργός und ἄκαρπος gleichmäßig auf jene Tugendreihe V. 3—7 zurückweisen, indem offenbar die beiden ersteren, in Rücksicht auf das ἐπιχορηγεῖν, die Vorstellung erwecken von etwas, das man in der Hand hat und hergeben kann, und die beiden letzteren die sittliche Thätigkeit und das objective Haben, die in ἐπιχορηγεῖν beisammen liegen, einzeln hervortreten lassen. Bedeutsamer aber ist, wie von unserm Verständniß des Gedankens aus die betonte Stellung des ταῦτα und die negative Fassung des Objectsprädicates οὐκ ἀργοὺς οὐδὲ ἀκάρπους sich erklärt als auf demselben Grunde beruhend und sich gegenseitig bedingend. Der Verfasser

1) ähnlich Luk. 7, 30; 16, 8; 2 Kor. 11, 10; Eph. 3, 16. 2) vgl. Luther, Calvin, Bengel, Dietlein (am unrechten Ort) S. 95; dazu Eph. 4, 20 ff.

hat eben wieder einen Gegensatz im Sinn gegen solche, welche nicht jene Reihe christlicher Tugenden, sondern etwas Anderes, ja das Widerspiel derselben aufzuweisen haben, nämlich ein Leben schamloser grundsätzlicher Unsittlichkeit, welches sie gerade als Erweis ihrer tiefen christlichen Erkenntniß geltend machen zu können wähnen, während sie vielmehr eben damit dastehen als ἀργοί und ἄκαρποι εἰς τὴν τ. κ. ἡμ. Ἰ. Χρ. ἐπίγν., als solche, welche es entweder zu einer wirklichen erkenntnißmäßigen Aneignung jener in Christo mitgetheilten Lebenskräfte gar nie gebracht haben, oder — wenn das der Fall gewesen — in sittlicher Trägheit diese göttlichen Lebenskräfte haben verkommen und ohne Frucht ersterben lassen [1]). Im Gegensatz gegen diese Irrlehrer findet nun auch erst jene Tugendreihe im Einzelnen ihre völlige Erklärung. Denn ist die Irrlehre eine grundsätzliche zügellose Unsittlichkeit, so ist ja klar, daß bei diesen Leuten der Glaube nur eine Floskel ist ohne jegliche sittliche Kraft und sittlichen Werth; daß ihre angebliche sittliche Kraft (2, 10. 11) durch keine rechte sittliche Erkenntniß, sondern nur durch wahnwitzige Verblendung bestimmt ist; daß ihre vorgebliche sonderliche Erkenntniß (2, 3. 18. 19) nicht auf sittliche Selbstbeherrschung, sondern nur auf einen frechen Dienst der Lüste hinauskommt; daß statt demüthiger Geduld in den gottverhängten Leiden des Lebens nur wilde Gier nach Genuß und Wohlleben sie beseelt; daß alle Gottesfurcht bei ihnen dahin ist; daß sie statt aufopfernde Liebe zu bethätigen, nur einem hochmüthigen und materiellen Egoismus fröhnen und, soviel an ihnen ist, die Gemeinde ins Verderben bringen.

Daß wir mit Recht dem V. 8 diese Beziehung gegeben haben [2]), bestätigt uns der Verfasser selbst, indem er sie in

Vers 9 ausdrücklich ausspricht. Eine Begründung für V. 8 will dieser Vers sein. Daß in der That nur die vorhin aufgezählten Dinge den Beweis liefern, daß man wirklich durch die Erkenntniß Christi die in ihm dargereichten Lebenskräfte sich angeeignet und in sittlicher Arbeit fruchtbar gemacht habe, das bestätigt sich daraus, daß, wer diese Dinge nicht hat, blind ist ꝛc. Der Schein, als bewege sich diese Begründung in einem Zirkel, verschwindet, wenn man beachtet, daß in μὴ πάρεστι nicht blos eine einseitige Negation enthalten ist, sondern daß der Natur der Sache nach, und wie V. 8 bereits an-

1) vgl. Dietlein S. 117. 2) vgl. Hug. a. a. O. S. 483.

gedeutet war, das Fehlen dieser Dinge, dieser Manchfaltigkeit heiligen Christenlebens, gleichbedeutend ist mit dem Vorhandensein allerlei unsittlichen Wesens, und sodann, daß auch das Prädicat nicht blos in positiver Umsetzung des Wortlauts von V. 8 lautet: *ἀργός ἐστιν καὶ ἄκαρπος εἰς κτλ.*; sondern *τυφλός ἐστιν κτλ.* Nicht: er wird blind — wie es heißen müßte, wenn in V. 8 von einer Förderung der Erkenntniß die Rede wäre; sondern er ist blind, das *μὴ πάρεστιν* erweist ihn als bereits Blinden. Denn dies „blind" ist deutlich gegenüber der *ἐπίγνωσις* V. 8, also auch in Rückbeziehung auf V. 3 gesagt: ein solcher hat die Erkenntniß, welche die Aneignung jener bethätigungsfähigen Lebenskräfte vermittelt, entweder gar nicht, oder doch nur so, wie — im Unterschied von einem Blinden — ein Schwachsichtiger die Sehkraft; so nämlich, daß er den Gegenstand solcher Erkenntniß nicht in seiner Vollständigkeit und Schärfe, sondern nur undeutlich, verschwommen, ungenau wahrnimmt [1]). Diese Beschränkung fügt P. in dem selbstständig neben *τυφλός* gestellten *μυωπάζων* nachträglich hinzu, weil er solche im Sinn hat, welche, der christlichen Gemeinschaft äußerlich angehörig, allerdings eine gewisse allgemeine Kenntniß, eine äußere notitia von dem in V. 3 genannten Gegenstand der Erkenntniß haben. Daraus wird nun auch die Beweiskraft des V. 9 für V. 8 ersichtlich. Daß bei einem Christen gegenüber der Aneignung jener Lebenskräfte durch die Erkenntniß Christi auch die entsprechende sittliche Arbeit und Frucht vorhanden sei, dafür ist allein jene Entfaltung christlicher Tugend ein giltiger Beweis, weil ja der, bei dem dieselbe sich nicht findet, von vornherein schon die Erkenntniß, durch welche jene Lebenskräfte erst zu eigen gewonnen werden, gar nicht oder doch nur in ungenügender oberflächlicher und äußerlicher Weise hat.

Wiefern das der Fall ist, d. h. wiefern ein solcher wirklich *τυφλός* oder *μυωπάζων* genannt werden kann, sagt nun die dritte Prädicatsbezeichnung *λήθην λαβών κτλ*, welche nicht als bedingende Voraussetzung der beiden ersten mit „nachdem" oder „da" an sie anzuschließen ist, sondern, ihnen ganz coordinirt, sie nur erläuternd fortsetzt. Wenn demnach diese, gleich dem *τυφλός* und *μυωπάζων* dem *ἀργός* und *ἄκαρπος* des V. 8 entsprechende Bezeichnung so ganz und gar die Gegenwart nach Maßgabe der Vergangenheit charakterisirt, so ist uns das eine Bestätigung, daß wir auch schon jenes *ἀργός* und

1) vgl. Luther.

ἄκαρπος richtig nicht in vorwärts, sondern in rückwärts weisendem Sinn verstanden haben. Aber weil der Verfasser das hervorheben will, was gegenwärtig ein solcher ist, wählt er diese im Hellenistischen häufige Umschreibung mittelst eines Substantivs der Zuständlichkeit und eines Verbums des Widerfahrens; hätte er sagen wollen, wodurch, worauf hin ein solcher ein τυφλός oder μυωπάζων geworden ist, so hätte sich ihm dazu das Part. Aor. des im N. T. häufigen ἐπιλανθάνομαι einfach und von selbst dargeboten. Einer, der solches nicht aufzuweisen hat — will P. sagen —, ist ein Vergessenheit Empfangenhabender, also jetzt in Vergessenheit Lebender; und zwar liegt in dem halb activischen und halb passivischen λαβών, daß er es zu diesem Zustand bei sich freiwillig und selbstverschuldeter Weise hat kommen lassen [1]).

Das in Vergessenheit Gekommene ist aber so bezeichnet, daß man es weder von einer fortgehenden Reinigung von Sünde durch Buße und Heiligung, noch von der ein für allemaligen Sündentilgung durch Jesu Kreuzestod verstehen kann. Das erstere ist ausgeschlossen durch πάλαι, welches in sehr dehnbarer Bedeutung von dem gebraucht wird, was vor irgend einem bestimmten Zeitpunct liegt. Dieser Zeitpunct, der z. B. Marc. 15, 44; 2 Kor. 12, 19 eben der Augenblick des Schreibens ist, wird hier ausdrücklich angegeben in dem καθαρισμός: alle vor diesem Vorgang liegenden Sünden sind durch ihn abgethan, abgewaschen worden. Der zweite der oben genannten Irrthümer ist ausgeschlossen durch das αὐτοῦ, wornach diese Sündentilgung das subjective persönliche Erfahrniß des Einzelnen sein muß [2]). Schon dies letztere Moment läßt uns, nach Vergleichung von Hebr. 10, 23; Eph. 5, 26 u. a. nur an die Taufe denken [3]), die auch im 1. Brief 3, 21, ja eigentlich auch gleich in seinem Eingang 1, 2 in ῥαντισμὸς αἵματος Ἰ. Χρ. nach ihrer grundleglichen sündentilgenden Wirkung bedeutsam hervortritt. Denn nicht die Vergebung der vor der Taufe begangenen Sünden ist gemeint; ein Irrthum der schon früh die unrichtige Lesart ἁμαρτημάτων veranlaßt zu haben scheint; sondern Alles, was von sündewegschaffender Wirkung in der Taufe geschehen ist, wird in dem umfassenden καθαρισμός zusammenbeschlossen, also vor allem auch die Abtilgung der Sünde als einer unbedingt herrschenden Macht, die Ertödtung des alten Lebens und Verhaltens, welches durch den Plural ἁμαρτίαι in seiner ganzen Manchfaltigkeit be-

1) vgl. Bengel. 2) vgl. Huther. 3) gegen Jachmann.

zeichnet werden soll. Eben darauf führt uns auch die eigenthümliche Verbindung der ἁμαρτίαι als gen. subj. mit καθαρισμός, die sich nur erklärt aus einer dem καθαρισμός vom Verfasser beigelegten Prägnanz der Bedeutung: die reinigende Tilgung der Sünden. Aber auch der Zusammenhang weist uns gerade und nur auf die Taufe hin. Denn was in V. 8 positiver und in V. 9 negativer Weise von der Erkenntniß Christi gesagt wird, ist ja nur Rückbeziehung auf die ἐπίγνωσις τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς V. 3. Gerade in und mit der Taufe aber hat ja Christus uns die Machtwirkung seines verklärten Lebens erfahren lassen, durch welche jenes καλεῖν sich an uns vollzogen hat nach seiner doppelten Seite: als Mittheilung neuen Lebens und als eben damit gesetzte Verpflichtung zu heiliger Lebensbethätigung. Der oben mit καλεῖν benannte Vorgang wird also hier in καθαρισμός κτλ. nur durch Angabe seiner Vollzugsweise schärfer und genauer bestimmt — dem entsprechend, daß ja, wie oben erörtert ist, dieser ganze Zusatz λήθην λαβών κτλ. nur erläutern soll, wiefern der, von dem hier die Rede, ein μυωπάζων ist, einer, der keine genaue und scharfe, sondern nur eine nebelhafte, allgemeine Erkenntniß dessen besitzt, durch den und durch das er in seinen christlichen Heilsstand gekommen ist. Denn indem er, wie das ᾧ μὴ πάρεστι ταῦτα voraussetzt, statt jener Manchfaltigkeit christlicher Tugend vielmehr eine Fülle unchristlichen und unsittlichen Wesens in und an sich hat, so zeigt er damit, daß er, obwohl er allerdings von seiner Versetzung in den christlichen Heilsstand ein Bewußtsein, und zwar ein selbstzufriedenes Bewußtsein haben mag, doch deß nicht gedenkt und nicht achtet, daß dieselbe gerade nur durch eine Erledigung von seinem alten sündigen Wesen und Leben geschehen ist und geschehen hat können; denn wenn er deß gedächte, so müßte er sich auch bewußt sein, daß mit dieser Weise der Versetzung in den christlichen Heilsstand ihm die Befähigung und Verpflichtung zu neuer heiliger Lebensbethätigung als dem Mittel und der Bedingung für die Bewahrung und Vollendung desselben gegeben sei, und würde also nicht durch sündigen Wandel ihn drangeben. Auch das wieder läßt, wie schon V. 8, seine gegensätzliche Richtung gegen die Irrlehrer und ihre verführerische Einwirkung auf die Gemeinden nicht verkennen. Die Richtigkeit unserer Rückbeziehung des V. 9 auf V. 3 bestätigt uns nun das Folgende, wo der Begriff der κλῆσις augenscheinlich zeigt, wie Petrus zum Abschluß dieses ganzen Abschnitts auf seinen Ausgangspunkt in V. 3 zurücklenkt.

Vers 10 und 11: „Um desswillen noch mehr, liebe Brüder, thut Fleiss, eure Berufung und Erwählung best zu machen; denn so ihr das thut, werdet ihr niemals straucheln; denn so eben wird euch reichlich dargereicht werden der Eingang in das ewige Reich unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi."

„Noch mehr" — haben wir mit gutem Grund *μᾶλλον* übersetzt. Denn da, wie die betonte Voranstellung des *βεβαίαν* zeigt, die Absicht nicht ist, zu sagen, daß mit der Berufung u. E. etwas geschehen, sondern nur was eben daran geschehen soll, eine gegensätzliche Vergleichung aber mit solchem, was die Leser hinsichtlich ihrer Berufung und Erwählung nicht thun sollen, nirgends, auch nicht in V. 9 angedeutet ist: so kann dies *μᾶλλον* hier nicht „potius vielmehr" [1]), sondern nur das einfach steigende magis sein. Das setzt aber voraus, daß diese Mahnung schon im Bisherigen ausgesprochen war und hier nur wiederholt werden soll als eine um des aus V. 9 zu entnehmenden Motivs willen dringlichere. In dem letztgenannten Interesse bringt Petrus auch hier gerade die Anrede *ἀδελφοί* an, indem er dadurch die Leser mit sich zusammenfaßt als solche, die gegenüber den V. 9 beschriebenen Namenchristen in der Gemeinschaft des rechten Heilsstandes stehen. Offenbar weist uns nun auch das *σπουδάσατε* zurück auf jenes *σπουδὴν πᾶσαν παρεισενέγκαντες* V. 5, und demnach kann dies *βεβαίαν ποιεῖσθαι* der Sache nach in nichts Anderem bestehen, als in jener V. 5—7 geforderten thätigen Entfaltung heiligen Christenlebens. Wenn diese schon um der an ihnen geschehenen göttlichen Heilsthaten willen, auf Grund ihres durch göttliche Berufung gewirkten Christenstandes ihnen obliegt, so noch mehr um des in V. 9 besprochenen warnenden Sachverhalts willen. Weil die von den Lesern hinsichtlich ihrer selbst befürchtete Unsicherheit eines blos eingebildeten Heilsstandes nur da, da aber auch allerdings stattfindet, wo keine sittlichen Früchte sich zeigen — deßhalb eben sollen sie um so mehr Fleiß thun, ihren göttlicher Seits so wohlbegründeten Heilsstand durch sittliche Arbeit auch ihrerseits zu einem vesten, unentwegbaren zu machen. Und diese Schlußfolgerung wird noch treffender und bedeutsamer, wenn wir die in V. 9 gefundene warnende Hinweisung auf die Irrlehre von der Entbehrlichkeit sittlicher Heiligung berücksichtigen. Weil mit einem solchen Wahn gerade die völligste Unsicherheit des

1) gegen Dietlein S. 118 f.

Heilsstandes nothwendig verbunden ist, darum sollen die Leser, statt etwa in diesem Wahn ihres vermeintlich zweifelhaften Heilsstandes Vollendung zu suchen, nur um so mehr durch den ihm entgegenstehenden Eifer der Heiligung ihren göttlich bereits wohlbegründeten Heilsstand auch an ihrem Theil vest zu machen sich bemühen. Aber die κλῆσις und ἐκλογή, welche also bevestigt werden sollen, sind nicht, wie es der Gedanke auf den ersten Blick zu erfordern scheint, an sich schon Zuständlichkeiten, das Berufensein und das Erwähltsein; sondern κλῆσις ist, wie überall im N. T., so auch hier eine Handlung, die substantivische Bezeichnung für die von V. 3 her bereits bekannte göttliche That des καλεῖν. Ebenso ist ἐκλογή, welches im N. T. nur noch sechsmal (und zwar nur bei Paulus und in der von dem Paulusgefährten Lukas geschriebenen Apostelgeschichte 9, 15) vorkommt, immer die Erwählung als Thätigkeitsbegriff; nur einmal steht es metonymisch für die Erwählten (Röm. 11, 7), was natürlich hier gar nicht in Betracht kommt. Ἐκλογή also ist — wie κλῆσις in Vergleich mit καλεῖν — nur die substantivische Bezeichnung des von I, 1, 1 her bekannten göttlichen ἐκλέγεσθαι als einer bestimmten geschichtlichen Thatsache: die auf die Gemeinde und auf den Einzelnen als Gemeindeglied bezügliche Gottesthat der Aneignung aus der natürlichen Welt und Menschheit in Gottes heilige und herrliche Lebensgemeinschaft. Danach ist ἐκλογή von κλῆσις nicht wesentlich verschieden, sondern es bezeichnet nur das, was κλῆσις nach seinem relativen Anfangspunct benennt, nach seiner vollen Selbstauswirkung. Eine ewige göttliche Vorherbestimmung kann unbedingt schon deßhalb damit nicht gemeint sein, weil einer solchen gegenüber die Aufforderung, sie fest zu machen, sinnlos wäre. Wiefern dies letztere möglich und nothwendig ist, begreift sich nur daraus, daß κλῆσις und ἐκλογή gleichermaßen geschichtliche heilsursächliche Thaten Gottes am Menschen sind [1]), welche aber, wie sie schon von vornherein nicht zwingend, sondern nur in denen zu Stande kommen, die sie in sich geschehen lassen, so auch dauernden und festen Bestand nur gewinnen können in dem Maße, als auch jene Willigkeit des ersten Zustandekommenlassens sich sozusagen steigert und verstärkt zu dem stetigen Wollen des Bewahrens und Festhaltens, das, wenn es anders ein wirkliches, thatkräftiges Wollen, ein σπουδάζειν ist, eben in jener V. 5—7 beschriebenen thätigen

1) vgl. Huther.

Ausgestaltung des empfangenen Heiles und Lebens sich vollzieht und bekundet.

Waren die Gründe für diese christliche Selbstbethätigung bisher aus der Heilsverwirklichung und Heilsbewahrung hergenommen, so folgt nun in der 2. Hälfte unsers Verses noch eine Begründung aus der künftigen Heilsvollendung, wie ja auch am Anfang dieses Abschnitts, auf den V. 9 zurücklenkt, in derselben Weise Heilsgründung und Heilsvollendung als Motiv christlich heiligen Verhaltens zusammengestellt waren. Auf dem Weg zur Heilsvollendung straucheln und fallen, so daß sie entweder durch gänzliches Liegenbleiben oder doch durch Verzögerung des Laufes oder Schwächung der Kraft zum Lauf um die Heilsvollendung kommen müßten, werden sie niemals, wenn sie das thun, nämlich ihre Berufung und Erwählung fest machen, indem sie eben dann an diesen beiden einen festen Halt, einen sichern Boden unter den Füßen haben. Das pluralische *ταῦτα* bezieht sich allerdings auf *βεβαίαν ποιεῖσθαι*, indem der Apostel nur zugleich jene V. 5—7 dargelegte Manchfaltigkeit des Einzelverhaltens im Sinn hat, in der dasselbe sich vollzieht [1]). Auf dieser Bedingtheit jener Zusicherung des Nichtfallens ruht aber ein in ausschließendem Sinn gemeinter Nachdruck: „nur dann, wenn ihr" — genau wie in der gleichartigen Ausdrucksweise in V. 8; und es bedarf kaum der Erinnerung, daß gerade dies Moment der Ausschließlichkeit jener Zusicherung die begründende Bedeutung für die vorhergehende Mahnung gibt; wie denn auch in der neuen Begründung dieser Zusicherung in

Vers 11 mit dem *οὕτως* nur eben jene Bedingung *ταῦτα ποιοῦντες* wieder aufgenommen und als der ausschlaggebende Punct mit dem Hauptnachdruck in eben so ausschließendem Sinn an die Spitze gestellt wird. Nur wenn ihr das thut, werdet ihr nicht fallen — „denn nur so, nur unter dieser Bedingung oder Voraussetzung wird euch reichlich dargereicht werden" ꝛc. ꝛc. Da fällt dann von selbst in die Augen, wie andrerseits *πλουσίως* einen Nachdruck hat und auf *οὐ μὴ πταίσητέ ποτε* zurückweist als dessen Bestätigung. Demnach kann weder eine besondere Leichtigkeit des Eintritts in die Heilsvollendung, noch eine sonderliche Fülle der mit ihr zu erlangenden Seligkeit [2]) gemeint sein, sondern nur die volle, ungefährdete Gewißheit des Einkommens, die da stattfindet, wo man nicht durch Straucheln und

1) vgl. Dietlein S. 119. 2) so de Wette, Huther.

Fallen auf dem Weg Zeit oder Kraft verloren hat und also nur mit hastig ängstlicher Eile, gerade noch mit knapper Noth hineinkommt [1]) (wie auch wir im Deutschen sagen: „ihr kommt noch reichlich zur rechten Zeit") — ein Gedanke, der uns an I, 4, 18 erinnert [2]). Der Ausdruck πλουσίως ist dafür gewählt, weil er am besten zu ἐπιχορηγεῖν paßt, und dies wieder ist gewählt, um im Anschluß an V. 5 die schließliche Heilsvollendung als die entsprechende Gegenleistung Gottes an die Gläubigen erscheinen zu lassen, die dem Ziele entgegenringen durch ihr eigenes reichliches ἐπιχορηγεῖν christlicher Heiligkeit, welches ja soeben in dem οὕτως zusammengefaßt war. Gott hat diesen Preis am Ziel ausgesetzt — so ist er auch sozusagen verpflichtet, er verpflichtet sich selbst dazu, denen, die angestrengten Laufs das Ziel erreichen, auch wirklich den Preis zu ertheilen, nämlich den Eintritt in das Reich unsers Herrn Jesu Christi, wie es aus seiner dermaligen Bedingtheit durch diese Zeit und Welt der Sünde und des Uebels, aus seiner irdischen Niedrigkeit entnommen, in die Seinsweise überzeitlicher und überweltlicher Herrlichkeit vollendet, d. i. in das Leben seines erhöhten Herrn Jesu Christi verklärt sein wird, an dem es dann in voller Wahrheit den haben wird, der er ihm jetzt schon innerlich ist, ὁ κύριος καὶ σωτήρ. So schließt dieser inhaltreiche erste Abschnitt, der den ganzen Brief im Keim enthält, ebenso mit der Person Jesu Christi ab, wie er mit ihr begonnen.

Betrachten wir, bevor wir zur zweiten Hälfte dieses ersten Theils weiter gehen, die beiden letzten Verse noch einmal, so haben wir nicht nur die oben in dem λαχοῦσιν V. 1 der Sache nach gefundene Parallele zu dem ἐκλεκτοῖς κατὰ πρόγνωσιν I, 1, 2 hier an dem ἐκλογή nun auch ganz unmittelbar der Form nach, sondern auch der Grundgedanke des ersten Briefes, durch welchen dort die Erinnerung an die Erwählung veranlaßt war, ist auch an unserer Stelle aufs schärfste ausgeprägt. Denn was wir als Grungedanken im ganzen 1. Brief wahrgenommen und 5, 12 geradezu gelesen haben: einerseits die Bezeugung der Wahrheit des gottgegebenen Heilsstandes der Leser, und andrerseits die Mahnung, diesen von Gott aus völlig und fest begründeten Heilsstand auch ihrerseits durch heiliges Verhalten zu einer Wahrheit zu machen und so zu bewahren und der Vollendung entgegenwachsen zu lassen — das und nichts Anderes ist genau

1) vgl. Luther. 2) vgl. Bengel.

der Inhalt von V. 10 und 11. Eben um die feste göttliche Begründung ihres Heilsstandes hervorzuheben, läßt Petrus zu κλῆσις noch das steigernde ἐκλογή hinzutreten; und gerade um diese veste Begründung als das, was Gott seinerseits gethan hat, dem, was nun die Leser ihrerseits zu thun haben, gegenüberzustellen, gerade deßhalb gebraucht er die beiden Thätigkeitsbegriffe κλῆσις und ἐκλογή, auf deren activische Bedeutung wir oben Gewicht gelegt haben; ganz wie dies Moment auch I, 5, 12 in dem zu χάρις hinzugefügten nachdrücklichen θεοῦ angedeutet ist. Und gerade wie Petrus im grundlegenden Eingang des 1. Briefes die herrliche Heilszukunft als treibendes und erleichterndes Motiv für die Arbeit heiliger Selbstbethätigung hinstellte — vgl. besonders das διό 1, 13 —: ganz so auch hier in den beiden Begründungssätzen mit γάρ V. 10 und 11. Dieser Anschluß der beiden Verse und durch sie dieses ganzen grundleglichen ersten Abschnitts an den 1. Brief ist meines Bedünkens ein so reichlicher und handgreiflicher, daß selbst ein μυωπάζων ihn wahrnehmen muß — wenn es nur nicht argwöhnische Voreingenommenheit gegen die petrinische Abfassung unseres Briefes ist, was ihm die Sehkraft schwächt. —

Den einen Grundgedanken des Briefs, die dem Christen geziemende Selbstbethätigung in heiligem Wandel, hat der Verfasser in diesem Abschnitt so behandelt, daß auch gleich der andere Grundgedanke, das Beharren in der christlichen Hoffnung, nach seiner innerlich nothwendigen Zusammengehörigkeit mit jenem ersteren hervortrat, indem jener heilige Wandel als ein um dieser christlichen Hoffnung willen zu übender am Anfang (V. 4) und am Ende (V. 11) des Abschnitts dargestellt war. Erst nachdem der Verfasser auf diese Weise im ersten Abschnitt wie in einem grundlegenden Eingang die Materien selbst, welche den gedoppelten Grundgedanken seines Briefes ausmachen sollen, in ihrer gemeinchristlichen Bedeutsamkeit zusammenfassend dargelegt hat, erst jetzt — sehr geschickter Weise — bringt er nun V. 12—15 auch die directe Erklärung, daß sie die Grundgedanken dieses seines Schreibens sein sollen; und auch dies nicht in geräuschvoller Förmlichkeit, sondern so, daß diese Erklärung leicht und ohne alle Prätension zwischen die sachlichen Erörterungen wie ein organisches Glied derselben sich einschiebt, indem sie, unmittelbar und eng an den ersten Abschnitt angeschlossen, ebenso unmittelbar und leicht in den folgenden zweiten Abschnitt überleitet.

## Uebergang zum zweiten Abschnitt.

1, 12—15.

„Darum werde ich immerzu in der Lage sein, euch zu erinnern dieser Dinge, obwohl ihr derselben bewusst und wohlbefestigt seid in der vorhandenen Wahrheit. Aber ich achte es für Schuldigkeit, solang ich noch in dieser Hütte bin, euch in Erinnerung aufzumuntern, sintemal ich weiss, dass die Ablegung meiner Hütte eine plötzliche ist, wie mir das auch unser Herr Jesus Christus kund gethan hat. Ich will aber auch darauf Bedacht nehmen, dass ihr nach meinem Hingang unter allen Umständen diese Dinge euch ins Gedächtniss zu rufen im Stande seid". —

Diese Erklärung über den Hauptinhalt seines Schreibens bringt der Verf. in die oben erwähnte unmittelbare Verbindung mit dem Vorhergehenden in der allereinfachsten, natürlichsten Weise, indem er eben aus dem grundlegenden ersten Abschnitt den bestimmenden Grund herleitet, gerade mit diesen Dingen an sie zu kommen. Da nämlich in V. 10 und 11 der Grundgedanke des 1. Abschnitts zusammengefaßt ist, so wird der Sache nach das διό V. 12 auf diesen ganzen Abschnitt gegründet, wenn wir es auch in nächstliegender Weise, gerade wie das διό V. 10, auf das unmittelbar Vorhergehende, d. h. auf V. 10 und 11 beziehen, was um so sachgemäßer ist, da ja gerade in V. 10 und 11 der specielle Grundgedanke des 1. Abschnitts, die Arbeit der Heiligung, unter den bestimmenden Gesichtspunct der Hoffnung gestellt war, die hernach den eigentlichen Gegenstand des 2. Abschnitts bilden soll. Durch diese Anknüpfung an V. 10 und 11 wird sonach die Erklärung des Verf. über sein Schreiben auch gleich zur Ueberleitung in den 2. Abschnitt besonders geeignet.

Weil Bewährung und Befestigung des christlichen Heilsstandes in heiliger Selbstbethätigung die entscheidende Bedingung ist für dereinstige Theilnahme an der Heilsvollendung [1]), so werde ich immerzu in der Lage sein, euch zu erinnern an diese Dinge, nämlich eben an jene heilige Selbstbethätigung, welche schon V. 8. 9. 10 mit diesem allgemeinen ταῦτα bezeichnet war, und welche, wie dort, so noch mehr hier nicht so an und für sich, sondern als die einige unweigerliche Bedingung der Heilsvollendung in Betracht kommt [2]). Wir verbinden

1) vgl. Huther. 2) gegen Dietlein S. 121 f., de Wette.

nämlich nach Tischendorf's Lesart (*διὸ μελλήσω ἀεὶ ὑμᾶς ὑπομιμνήσκειν*) das hinter *μελλήσω* stehende *ἀεί* auch mit diesem Verbum, indem gerade so das auffällige Futurum sich erklärt. Dasselbe steht nämlich weder hier noch Mtth. 24, 6 für das Präsens, sondern ist ein eigentliches, dem sonstigen Gebrauch von *μέλλω* ganz entsprechendes Futurum. Während *μέλλω* im Präsens von solchem gebraucht wird, was für die jedesmalige augenblickliche Gegenwart sozusagen in petto ist, bereit steht, so ist hier von etwas die Rede, das für eine von der Gegenwart anhebende und also selbst der Zukunft angehörige längere Zeitfolge immerzu in Bereitschaft stehen wird. Durch diese Umschreibung des einfachen *ὑπομνήσω* aber will der Verfasser dies sein *ὑπομιμνήσκειν* darstellen als etwas, das, einerseits durch die objectiven Verhältnisse nothwendig erfordert, andrerseits zugleich ein Erzeugniß seiner eigenen Willensneigung sein wird — wie wir dies Ineinander von Objectivem und Subjectivem mit der Uebersetzung „ich werde in der Lage sein" auszudrücken versucht haben.

Erinnern will er die Leser daran, obwohl sie, wie das schon der Ausdruck *ὑπομιμνήσκειν* andeutet, solche sind, die es wissen, die von der Nothwendigkeit jener Befestigung des Heilsstandes durch heilige Selbstbethätigung zum Behuf der Theilnahme an der Heilsvollendung ein Bewußtsein haben; ja noch mehr: welche auch bereits thatsächlich vest geworden sind und vest sind in der bei ihnen vorhandenen Wahrheit, d. h. [1]) in dem bei ihnen bestehenden Verhältniß christlicher Gottesgemeinschaft, bei denen es also von jenem Wissen aus auch bereits thatsächlich zu solcher sittlichen Selbstbethätigung und dadurch zu dem Thatbestand des Vestseins in ihrem Heilsstand gekommen ist. Dies Vestsein scheint aber der Verf. durch das passive Particip, welches er statt eines Eigenschaftswortes oder eines adj. verb. anwendet, als eine an ihnen von außen her geschehene Wirkung, als ein Vestgemachtwordensein bezeichnen zu wollen; und da ja sein erster Brief nichts Anderes als solche Bevestigung bezweckte, wie er denn auch mit der mahnenden Forderung und tröstenden Zusicherung solcher Bevestigung abschloß (5, 9 und 10): so dürfen wir wohl auch dies *ἐστηριγμένοι* als eine feine Bezugnahme auf den ersten Brief ansehen [2]), um so mehr, als sie eine Erinnerung an die günstige Aufnahme und

1) vgl. m. Erkl. des 1. Br. S. 82. 2) vgl. die freilich ungenügenden (Huther) Andeutungen bei Dietlein S. 125.

Wirkung desselben ist, welche innerhalb dieser Erklärung über Inhalt und Zweck dieses zweiten Briefes besonders passend erscheint. Die Beziehung auf 1 Pet. wird uns aber dadurch zur Gewißheit, daß in dieser Bezeichnung der Leser unzweideutig dasselbe geflissentliche und nachdrückliche anerkennende Zeugniß für die Völligkeit ihres Heilsstandes ausgesprochen wird, wie I, 5, 12, ja daß selbst die Gestalt dieser Aussage hier und dort sich auffallend gleicht. Wie dort durch das nachdrückliche *εἰς ἣν ἑστήκατε* recht auffällig hervorgehoben wird, daß das im Brief geübte *παρακαλεῖν* und *ἐπιμαρτυρεῖν* eben nur unter Voraussetzung eines bereits bestehenden vollgiltigen Heilsstandes gemeint sei: so ist auch hier durch das auffallende *παρούσῃ* gegenüber dem *ἐστηριγμένοι* markirt, daß die ihnen zu Theil gewordene Bevestigung doch nur eine Bevestigung in dem vorher schon bei ihnen bestehenden [1]) Heilsstand war, dessen Völligkeit durch die Bezeichnung *ἀλήθεια* ebenso hervorgehoben wird, wie I, 5, 12 durch das ausführlichere *ἀληθὴς χάρις τοῦ θεοῦ*. Hat es aber mit *ἐστηριγμένοι* diese Bewandtniß, so werden wir auch das *εἰδότες* als Hinweisung auf den 1. Brief verstehen: er weiß allerdings, weil er selbst es ihnen geschrieben, daß sie es wissen, nämlich — wie wir schon aus *περὶ τούτων* entnommen haben — daß zur Heilsvollendung heilige Selbstbethätigung die conditio sine qua non ist, was ja in der That der wesentliche Inhalt des 1. Briefes war. Besonders das so verstandene *εἰδότες* läßt uns nun, neben der liebevollen Freundlichkeit, die in jener geflissentlichen Anerkennung des früheren und des dermaligen Christenstandes der Leser liegt, noch einen eigenthümlichen Zug in der Stellung des Verfassers zu seinen Lesern erkennen: dies ganze anerkennende Zeugniß für die Leser lautet zugleich auch nach Inhalt und Form wie eine Entschuldigung des Verfassers [2]), daß ers wagt, daß er — *μελλήσω* — sich erlauben wird, ihnen, die es doch eigentlich gar nicht zu bedürfen scheinen, solches zu schreiben — nachdem er es ihnen bereits einmal und zwar mit solchem Erfolg geschrieben, nun dasselbe noch einmal zu sagen, oder vielmehr sie nur daran zu erinnern, wie er wieder bescheidentlich und zwar mit dem bescheidensten Compositum *ὑπομιμνήσκειν* sich ausdrückt. Wir erkennen da dieselbe zarte Rücksicht darauf, daß er ja eigentlich kein näheres, zu solchem Schreiben berechtigendes Verhältniß zu diesen pauliniſchen Heidengemeinden zu beam-

1) gegen Dietlein S. 121. 2) Calvin: modeste excusat.

spruchen hat, wie wir dieselbe auch im 1. Brief allenthalben in der feinsten Weise durchschimmern sahen. Und da der Verfasser, der nach V. 14 u. 15 diesen Brief als seinen letzten zu schreiben sich bewußt ist, überhaupt keine längere Lebenszeit und fernere schriftliche oder mündliche Wirksamkeit an den Lesern voraussetzen kann: so werden wir auch speciell das ἀεὶ vom Standpunct des 1. Briefes aus geschrieben denken. Auch der 1. Brief ist nichts Anderes, als eine solche aufmunternde Erinnerung, durch treue Arbeit der Heiligung der künftigen Herrlichkeit sich zu versichern; und da nun der Verfasser so bald darauf schon wieder sich mit einem neuen Brief desselben Inhalts an sie wendet, entschuldigt und rechtfertigt er sich gewissermaßen darüber, daß er immer wieder diesen Ton anschlägt [1]); er wird nie anders können noch wollen: das mit dem διό aus V. 10 und 11 entnommene Motiv wird und muß ihn mit innerer Nothwendigkeit immer dazu treiben und drängen. Und wienach es das kann und muß trotz des befriedigenden intellectuellen und sittlichen Standes der Leser, erklärt nun

**Vers 13.** Aber statt dem in der letzten Hälfte von V. 12 scheinbar angedeuteten „nicht nöthig" ein, energisch ernstes ἀναγκαῖον δέ entgegenzustellen, gibt der Apostel in liebenswürdiger Feinheit diesen die Leser angehenden Gegensatz zunächst ganz auf und stellt jenem scheinbaren „unnöthig" mit dem erklärenden δέ vielmehr denjenigen sittlichen Gesichtspunct gegenüber, der nur ihn seinerseits zu solchem Schreiben bestimmt: „aber eben für billig halte ich es, für meine Pflicht und Schuldigkeit, der ich mich schlechterdings nicht entziehen darf, euch, solang ich noch in diesem hinfälligen Leibesleben stehe, in solcher Erinnerung aufzumuntern, anzuspornen." Dies διεγείρειν, wie es an sich schon eine absichtlich gewählte intensive Steigerung des bloßen ἐγείρειν ist, hat denn auch den Nachdruck, indem es zu dem aus V. 12 wiederholten Begriff der bloßen ὑπόμνησις dasjenige Moment hinzufügt, welches eigentlich erklärt, wiefern denn doch, trotz jenes trefflichen Standes der Leser, solches ὑπόμνησις ihnen gegenüber angewendet und also berechtigt erscheint: anspornen kann und soll es die Leser zu fortgesetztem und noch größerem Eifer in der sittlichen Selbstbethätigung, die bei ihnen bereits festen Bestand gewonnen hat; so daß diese Verschärfung des ὑπομιμνήσκειν durch διεγείρειν zu dem bloßen ὑπομιμνήσκειν sich ebenso verhält, wie die Verschärfung

1) vgl. Bengel.

des σπουδάζειν durch μᾶλλον in V. 10 zu dem bloſen σπουδὴν παρεισφέρειν V. 5. Wie aber das διεγείρειν ἐν ὑπομνήσει an das ὑπομιμνήσκειν des V. 12 erläuternd anknüpft, ſo wird andrerſeits mit dem ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι das kurze ἀεί des V. 12 in erläuternder Erweiterung wieder aufgenommen, wenn auch freilich nicht mehr in demſelben Sinn freiwilliger freundlicher Entſchuldigung, ſondern unter dem ernſten Geſichtspunct des immer näher rückenden Endes, das dem Ap. die Concentrirung der ganzen gegebenen Friſt auf ſolche erinnernde Ermunterung der Leſer um ſo mehr zu einer Gewiſſenspflicht (δίκαιον) macht, als er, wie er nun in

Vers 14 erklärt, ſicher weiß, daß der Ausgang dieſes ſeines Lebens ein eiliger iſt — nicht ein baldiger [1]), was ταχινός nicht bedeutet, und wobei das Fut. ἔσται, und ſtatt des Adj. ταχινή das Adverb ταχέως erforderlich oder wenigſtens zu erwarten wäre; ſondern (wie 2, 1) ein raſcher, der plötzlich eintritt und einen äußerſt kurzen Verlauf hat, ſo daß keine Zeit mehr bleibt, noch vor dem letzten Augenblick des Todes ſelbſt ſolche Sorge für die Leſergemeinden zu üben [2]). Dabei ſteht dann das Präſens ἐστίν ganz richtig, indem gar nicht der Zeitpunct des Eintritts des Endes, ſondern ganz abgeſehen davon nur die Art des Hergangs in Betracht kommt, wie ſie jetzt ſchon in der Vorſtellung des darüber gewiſſen Verfaſſers vorhanden iſt. Dieſe Art ſeines Ausgangs weiß er ſchon von ſich aus: ſeine eigene chriſtliche Einſicht in ſeine Zeit und ſeine Umgebungen (Rom), die noch friſchen Thatſachen der neroniſchen Verfolgung und der Hinrichtung ſeines apoſtoliſchen Bruders Paulus ſagen ihm, daß dies ſein gegenwärtiges Leben und Wirken nur eine geſchenkte Friſt iſt, die denſelben plötzlichen und gewaltſamen Ausgang nehmen muß und jeden Augenblick nehmen kann [3]). Aber dies ſein eigenes urtheilsmäßiges Wiſſen hat eine entſcheidende Begründung und Beſtätigung an einer Kundmachung Jeſu Chriſti, welche eben deßhalb, weil ſie jenem erkenntnißmäßigen Wiſſen mit καθώς als maßgebende Norm übergeordnet wird, nicht wieder eine indirecte, auf urtheilsmäßiges Denken berechnete Andeutung, ſondern eine förmliche, offenbarungsmäßige, wenn auch in prophetiſche Bildrede gekleidete Mittheilung ſein wird. Da ſie nun nach dem Wortlaut durchaus nicht erſt in der letzten Zeit geſchehen ſein

---

1) ſo Calvin und neuerdings Jachmann, de Wette. 2) vgl. Bengel, Dietlein, Huther. 3) vgl. H. A. Schott, isag. S. 417. Anm. 5.

muß, so kann Petrus hier gar wohl jenen in dem Anhang an das johanneische Evangelium 21, 18 und 19 berichteten Vorgang meinen, was uns um so wahrscheinlicher wird, als auch dort, wie in unserm ταχινή hier, nur von der gewaltsamen Art, nicht von einer gewissen Zeit seines Todes die Rede ist. Im gewissen Bewußtsein eines solchen blutig raschen Ausgangs fühlt er sich also zunächst schon verpflichtet, jetzt noch, so lang es ihm seine Lebensfrist gestattet, Erinnerungen des angegebenen Inhalts an die Leser zu richten. Er will und wird aber auch, wie nun

Vers 15 steigernd hinzufügt, ernstlich dafür Sorge tragen, daß sie nach seinem Hingang etwas haben, das sie in Stand setzt, die Erinnerung an jene Dinge sich selbst zu erwecken. Denn um dieses letzteren Moments willen steht das Medium ποιεῖσθαι, im Gegensatz zu jenem ὑπομιμνήσκειν oder ἐγείρειν, wie es dermalen noch der Apostel, solang er lebt, an ihnen übt und üben wird; und diesem Gegensatz entsprechend tritt dann auch an die Stelle des transitiven ὑπόμνησις das intransitive, zuständliche μνήμη [1]). Und wie hier von der Gegenwart der Ermunterung des Apostels zur Zukunft der Selbstermunterung der Leser fortgeschritten ist, so auch andrerseits von der Gegenwart des ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τ. τ. σκ. zu der Zukunft des μετὰ τὴν ἐμὴν ἔξοδον. Dieses augenfällige Verhältniß gegensätzlicher Steigerung zu V. 13 läßt uns nun nicht an weithergeholte Dinge denken, wie etwa an Sendungen weiterer Briefe [2]), oder an die Aufstellung treuer Lehrer [3]), oder gar an die Abfassung des Evangeliums Marci [4]), welches allerdings nach glaubhaften Nachrichten Petri Zeugniß von Christi Person und Werk wiedergibt; sondern wie in V. 13, so ists auch hier wieder eben der vorliegende Brief, in und mit welchem er dies σπουδάζειν bethätigen will und wird [5]). Wiefern die prophetische Gewißheit von der gewaltsamen Plötzlichkeit seines Ausgangs ihm dringender Anlaß zu einem Brief solchen Inhalts ist, wird in diesen beiden, die Aussage dieser Gewißheit selbst in V. 14 einschließenden Versen 13 und 15 aufgezeigt; aber in V. 13 von einem auf die Gegenwart abzielenden, in V. 15 von einem darüber hinaus auf die Zukunft gerichteten Gesichtspunct aus. Mit dieser Verschiedenheit hängt

---

1) vgl. Bengel. 2) so de Wette, Brückner. 3) so Huther. 4) so Schwegler, nachap. Zeitalter I, 498. 5) vgl. Calvin, Benson, Morus, Dietlein.

dann die andere zusammen, daß das μνήμην ποιεῖσθαι in V. 15 nicht, wie das διεγείρειν V. 13, als eine vom Ap. ausgehende Wirkung unmittelbar vom Hauptverbum σπουδάσω abhängig ist, sondern von dem umschreibungsweise zwischeneingefügten ἔχειν. Dieser Ausdruck deutet auf einen objektiv vorliegenden Halt und Grund für solches Sicherinnern, d. h. auf den Brief als solchen. Während es sich bei dem in V. 13 eingehaltenen Gesichtspunct für den Ap. nur darum handelt, daß er Erinnerungen solchen Inhalts an die Leser bringt, so kommt ihm bei dem Gesichtspunct von V. 15 das Gewicht darauf zu liegen, daß er das in Form eines schriftlich fixirten Briefwortes thut [1]), weil seine erinnernden Vermahnungen gerade in dieser festen und dauernden Gestalt und in ihr allein zugleich auch geeignet sind, dann, wenn er seinerseits nicht mehr selbst wird erinnern können, den Lesern als bestimmender Anlaß und maßgebender Halt für ihre selbstthätige Eigenerinnerung zu dienen [2]), und zwar, wie das zu ἔχειν gehörige [3]) ἑκάστοτε noch ausdrücklich hervorhebt, zu allen Zeiten und unter allen Umständen, in der dem jedesmaligen geschichtlichen Bedürfniß der Gemeinden entsprechenden Weise [4]) zu dienen. Wenn nun das ταῦτα selbstverständlich auch hier wieder jene thätige Selbstentfaltung christlicher Tugend als die unerläßliche Bedingung dereinstiger verklärender Heilsvollendung meint [5]), so läßt sich nicht verkennen, daß auch dies ἑκάστοτε wieder auf die Irrlehrer hinausdeuten soll, indem der Apostel damit von vornherein unzweideutig erklärt, daß er mit diesem seinen Brief den Lesern im Voraus eine feste Basis und sichere Wehr wider die bevorstehenden verführerischen Lehren von der Entbehrlichkeit heiligen Wandels und der Nichtigkeit christlicher Verklärungshoffnung an die Hand geben will. Daß er aber zu solchem Vorsorgen allen Grund hat, daß es wohl der Mühe werth ist, einen festen Halt des Bewußtseins von der sittlichen Erkämpfung der einstigen Verklärung als apostolisches Vermächtniß in diesem Brief ihnen zu hinterlassen, — das zeigt Petrus im Folgenden daraus, daß diese durch sittliche Selbstbethätigung bedingte Heilsvollendung eine gewisse, thatsächlich verbürgte Thatsache der Zukunft ist, und an diesem Nachweis bekommt er dann in fließend leichtem Anschluß den Inhalt und Gegenstand des zweiten Abschnitts dieses 1. Haupttheils.

---

1) vgl. Bengel. 2) vgl. Bengel. 3) vgl Gerhard, Huther; geg. Dietlein. 4) vgl. Bengel. 5) geg. de Wette.

## 2. Die Treue in der wohlverbürgten Hoffnung.

1, 16—21.

„Denn nicht künstlich ersonnenen Fabeln folgend haben wir euch kund gethan unseres Herrn Jesu Christi Machtherrlichkeit und Zukunft, sondern auf Grund dess, dass wir Augenzeugen gewesen seiner Majestät. Denn nachdem er empfangen von Gott dem Vater Ehre und Herrlichkeit, indem eine Stimme ihm gebracht ward von der hocherhabenen Herrlichkeit, also lautend: Mein Sohn, mein geliebter, ist dieser, auf welchen ich meinen Liebeswillen gerichtet habe — und diese Stimme haben wir gehört aus dem Himmel kommen, während wir bei ihm waren, auf dem heiligen Berg: Und so haben wir denn als ein noch verbürgteres das prophetische Wort, an welches ihr wohl thuet euch zu halten wie an ein Licht, das an finstrem Ort scheint bis zu Tages Anbruch und Morgensternes Aufgang, inwendig in euren Herzen — dess vor allem bewusst, dass jegliche Weissagung der Schrift selbstgemachter Ausdeutung sich nicht unterstellt; denn nicht durch menschliches Wollen ist jemals Weissagung hervorgebracht worden, sondern von heiligem Geiste durchwirkt haben von Gott her Menschen geredet". —

Da sichs dem Verfasser zunächst um eine Begründung dafür handelt, daß er (V. 15) mit diesem brieflichen Verkündigungswort die Heilsvollendung und ihre sittliche Vorbedingung dem gläubigen Hoffen und dem sittlichen Streben der Leser für alle Zukunft unverlierbar sichern will, so beruft er sich in

**Vers 16** sachgemäß zunächst auf die Bewandtniß, die es mit seiner früheren Verkündigung derselben Dinge hat; er bespricht die thatsächliche Verbürgtheit der sittlich bedingten Heilsvollendung in Bezug auf sein Verkündigungswort davon. So gewiß nun aber das als Inhalt dieser brieflichen Verkündigung gemeinte *ταῦτα* in V. 15 wie im ganzen Zusammenhang von V. 8 an die verklärende Heilsvollendung nur zugleich mit der sie bedingenden sittlichen Thätigkeit befaßt, so gewiß wird auch in V. 16 der mit *δύναμις καὶ παρουσία κτλ.* benannte Inhalt der früheren Verkündigung des Verfassers nicht einseitig von der verklärenden *παρουσία* für sich allein, sondern von ihr in ihrer sittlichen Bedingtheit zu verstehen sein. Gerade um diese Zwieseitigkeit hervorzuheben, ist das Object zwiefach benannt, und wird

daher mißverstanden [1]), wenn man es als Hendiadys erklärt durch „machtherrliche Zukunft“ [2]), oder gar majestas praesentissima [3]). Beide Begriffe unterscheiden sich ebenso und gehören ebenso zusammen wie oben ὁ θεὸς (oder ὁ κύριος) ἡμῶν καὶ σωτήρ, wie sie denn auch gleich diesen unter einem Artikel befaßt sind; ja sie bezeichnen nur sachlich dasselbe, was jene beiden persönlich benannten. Die gegenwärtige, himmlisch unschaubare Machtstellung Jesu Christi, kraft welcher er mit seiner heiligen und herrlichen Person der allein bestimmende Grund unseres Verhaltens, und all unser Thun nur der heilige Dienst seines Willens sein muß, und die dereinstige Zukunft, da er in solcher Machtherrlichkeit denen, die in solch heiligem Gehorsam ihm als Herrn gedient haben, verklärend, den Andern aber verderbend dereinst sich darstellen wird [4]) — dies beides, übereinstimmend mit jenem zwieseitigen ταῦτα V. 15, wird in τὴν τ. κ. ἡ. Ἰ. Χρ. δύν. κ. παρ. zusammenbefaßt als Inhalt einer schon früher an die Leser ergangenen Verkündigung des Verfassers.

Was es nun mit dieser Verkündigung — zur Begründung des V. 15 — für eine Bewandtniß hat, sagt der Verf. nicht gleich mit der positiven Erklärung, daß sie auf dem festen Grund sicherer Thatsachen ruht, sondern zuerst mit einer Verneinung, welche nach der sichtlich angelegentlichen, nachdrucksvollen Voranstellung ihm von wesentlicher Bedeutung für den Zweck seines Schreibens sein muß. Nicht künstlich und fein ausgeklügelten Fabeln, Sagen — im zwiefachen Gegensatz zu geschichtlich wirklichen Thatsachen — sind wir gefolgt bei unserer Verkündigung ꝛc. Die Grundlage, von der wir mit jener zwieseitigen Verkündigung ausgegangen sind, war nicht etwas blos von Andern Entlehntes, und zwar etwas, das diese Andern selbst nur fein und künstlich ausgedacht und durch solchen Schein der Weisheit uns eingeredet hätten. Da liegt es wohl auf der Hand, daß Petrus diese Form seiner apologetischen Beweisführung gerade nur deßhalb wählt, um auf das ausdrücklich hinweisen zu können, was vielmehr von Andern und ihrem „Kundthun“ gilt, nämlich von den Irrlehrern [5]), welche die gegenwärtige Herrenstellung Christi (2, 1) und seine dereinstige herrliche Wiederkunft leugnen im Anschluß an μῦθοι σεσοφισμένοι, d. h. an solche theils abgeschmackte, theils schriftwidrige apokryphe Lehr- und Geschichtstraditionen, wie sie das spätere glaubenslose Juden-

1) vgl. Huther. 2) so Grotius. 3) so Bengel. 4) vgl. Huther. 5) vgl. Hug a. a. O. S. 483.

thum, angesteckt und herabgekommen durch heidnische Sucht nach speculativer Geheimlehre, an die alttestamentliche Geschichte, besonders die urälteste, in phantastisch wüster Willkür anhängte; und es ist ja bekannt genug, wie in jenem Zeitalter der Selbstauflösung des heidnischen Religionswesens, wo man in ängstlichem Suchen nach der Wahrheit immer nach dem Wunderbarsten, Abenteuerlichsten, Geheimnißvollsten griff, die heidnische religionsphilosophische Forschung auch der wunderbaren jüdischen Religion sich zuwandte und besonders jene selbst aus dem Heidenthum erwachsene mythologisirende, theosophisch allegoristische Behandlung der alttestamentlichen Offenbarung und ihre Resultate begierig ergriff und zum Ausgangspunct weiterer religiös sittlicher Gespinnste machte. Daß dann solche Anschauungen vielfach mehr oder minder unmittelbar mit ins Christenthum hinübergenommen wurden, liegt in der Natur der Sache und wird, wie wir später sehen werden, in häufiger und unverkennbarer Weise durch die neutestamentlichen Schriften selbst ausdrücklich bezeugt. Zunächst werden wir aber jedenfalls daran erinnert, daß μῦθοι ganz in demselben Sinn, von einer unter Heidenchristen verbreiteten, aber der Herkunft nach jüdischen schlechten Religionswisserei auch 1 Tim. 1, 4; 2 Tim. 4, 4; Tit. 1, 14, und nur da, gebraucht ist. Dort nun sind die damit bezeichneten Erscheinungen unzweideutig als gegenwärtige beschrieben; aber es läßt sich ja ebensowenig verkennen, daß auch unsere Stelle mit ihrer scharfen Verwahrung der apostolischen Predigt gegen solche μῦθοι ein gegenwärtiges Vorhandensein derartiger Erscheinungen voraussetzt, und in 3, 16 werden wir das unumwunden ausgesagt finden. Müssen wir aber demnach die in C. 2 und 3 geweissagten Irrlehren als die zukünftige Fortsetzung und Ausgestaltung dieser bereits vorausgesetzten Anfänge erkennen[1]), so wird ja auch in den Pastoralbriefen eine steigernde Fortbildung der bereits als gegenwärtig bekämpften Irrungen in Aussicht gestellt (2 Tim. 3), welche, wie ebenfalls noch ausführlich gezeigt werden wird, mit dem 2 Pet. 2 Geweissagten augenfällig zusammenstimmt. Wenn wir demnach, ohnehin gestützt auf das charakteristische μῦθοι, auch die beiderseits als gegenwärtig vorausgesetzten Erscheinungen als wesentlich gleich zusammenstellen, so hat das daran noch eine Bestätigung, daß die Pastoralbriefe nicht lang vor den petrinischen geschrieben und in dieselben Gegenden, nämlich die ephesinischen, gerichtet sind.

1) vgl. Bengel und (insofern) Dietlein zu 2, 1.

Hat es aber mit den Irrlehren unsres Briefes obige Bewandtniß, so fällt von da aus ein helles Licht auf die von jeher so Vielen anstößige Eigenthümlichkeit des 2. Briefes Petri und des Judasbriefes, daß sie so auffallend viel mit der urältesten alttestamentlichen Geschichte, und zwar gerade mit ihren dunkelsten Stücken, sich zu thun machen, und sogar Einzelnes aus jener apokryphischen Ueberlieferung nicht nur indirect, sondern auch ganz förmlich benutzen, wie das so auffallend Jud. 14 hinsichtlich des apokryphischen Buches Henoch geschieht. Es hat das den einfachen Grund, daß die Verfasser jenen Leuten mit ihren eigenen Waffen entgegentreten [1]) und ihnen zeigen wollen, wie eben die Geschichten und Ueberlieferungen, biblische und außerbiblische, an die sie ihre schlechte Weisheit anlehnen, vielmehr ernste Warnungen vor solcher Lehre und Praxis an die Hand geben, also von ihnen nur freventlich mißbraucht werden. Und je mehr jene Menschen ihre Weisheit geltend zu machen wußten, je mehr dadurch eine apokryphische Literatur in den Vordergrund trat, die (wie z. B. das Buch Henoch) gar manches Gute enthielt und nicht schlechthin verwerflich war [2]) — desto mehr mußten die Christen, zumal die in Glauben und Erkenntniß schwächeren, in Noth gerathen wegen der zu diesen Dingen einzunehmenden Stellung. Die wird ihnen aber eben gezeigt durch die Art und Weise, wie ihre apostolischen Leiter diese Dinge jenem Mißbrauch gegenüber gebrauchen, so nämlich, daß sie einerseits zu einem Zeugniß dagegen werden, daß aber andrerseits der Christ mit seinem Glauben und Leben doch allein auf das prophetische und apostolische Gotteswort angewiesen bleibt; so in unserm Brief 1, 19 ff.; 3, 2; 3, 15 f.; im Judasbrief V. 17—20 [3]).

Nach Erledigung dieser negativen Näherbestimmung der den Lesern gewordenen Verkündigung bleibt an ihrer Benennung selbst noch zweierlei zu besprechen. Die Pluralform ἐγνωρίσαμεν — dies ist das eine — soll nicht die gemeinsame Verkündigung der Apostel überhaupt bedeuten, sondern der Verfasser spricht von seiner eigenen, und der plötzliche Uebergang von der V. 12—15 gebrauchten 1. Pers. Sing. in die 1. Plur. erklärt sich einfach daraus, daß er bisher von solchem

---

1) vgl. Hänlein, ep. Judae etc. zu V. 9 S. 121; gegen Stier, Brief Judä. S. 56 Anm. 2 und Arnaud, récherches critiques sur l'épître de Jude S. 141 Anm. 2. 2) vgl. Hasse, Brief Judä S. 22. 3) vgl. überhaupt Hug a. a. O. S. 495.

sprach, was rein und ausschließlich ihn persönlich angeht, während er diese Predigt als eine ihm mit allen Aposteln gemeinsame geübt hat[1]). Denn von seiner eigenen Predigt muß nach dem Zusammenhang die Rede sein. Aber wann, wie und wo ist diese geschehen? — das ist das andere. Da Petrus, wie wir aus dem 1. Brief wissen, bei den Lesern bisher nicht mündlich gepredigt hatte, und der 2. Brief zu kurz nach dem 1. angesetzt werden muß, um eine dazwischen liegende persönliche Anwesenheit des Petrus in Kleinasien anzunehmen, so kann mit dem *γνωρίζειν* nur schriftliches Zeugniß gemeint sein, und zwar doch wohl am natürlichsten der 1. Brief selbst. In der That läßt sich, was dort in 3, 15—4, 19, dem Mittelpunct des ganzen Briefes, ausgeführt ist, gar nicht besser und schärfer nach seinem Grundgedanken zusammenfassen als mit diesem *ἐγνωρίσαμεν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χρ. δύναμιν καὶ παρουσίαν.*

Von dieser Verkündigung nun kann er positiv sagen, daß sie statt auf selbsterdichteten Mähren vielmehr beruht auf unmittelbarer Augenzeugenschaft von der sinnenfällig dargestellten *μεγαλειότης* Jesu, d. i. seiner göttlichen Herrschermajestät und Glorie. Es ist die Thatsache der Verklärung Jesu, in welcher Petrus eine Verbürgung seiner dereinstigen sichtbaren Wiederkunft in herrlicher Leiblichkeit erkennt. Gerade um dies letztere Moment nämlich handelt sichs den Irrlehrern gegenüber, darum, daß der Herr als eben die inviduelle, menschlich leibhaftige Person, als welche er Jesus heißt, herrlich wiederkommen wird; und daher kommt es, daß Petrus nicht die scheinbar weit beweiskräftigeren Thatsachen der Auferstehung, der Erscheinungen des Auferstandenen und seiner Himmelfahrt als Bürgschaften der Parusie vorführt. Denn diese Thatsachen liegen ja schon jenseits des Todes Jesu, mit welchem sein menschliches Leibesleben doch jedenfalls zu Ende gegangen ist, konnten also möglicher Weise wohl auf ein mit der Auferstehung begonnenes bloses Geistesleben gedeutet werden, in welchem Jesus nur um bestimmter Zwecke willen da und dort vorübergehend menschliche Leibesgestalt angenommen hätte, wie das ja von alten und neuen Mißgläubigen wirklich behauptet worden ist. Gegen die Leugner einer leiblichen Wiederkunft Jesu des Menschensohnes wären also diese Thatsachen keine oder doch keine so zwingenden Thatbeweise für dieselbe gewesen, wie Jesu Verklärung, welche noch innerhalb seines

1) vgl. Huther.

irdisch menschlichen Lebens ihn in solcher überweltlichen leiblichen Herrlichkeit darstellte und ihn so als den erwies, der schon in und unter seiner gegenwärtigen sarkischen Seinsweise die lebenskräftigen Keime verklärter Leiblichkeit in seiner göttlichen Person trug, welchem also das Todesleiden, kurz vor welchem diese Verklärung geschah, nur zu der um des Heilswerkes willen nothwendigen Entfaltung jener herrlich verklärten leiblichen Seinsweise werde dienen können und müssen. Indem aber so die Verklärung Jesu seine künftige Seinsweise in herrlicher Leiblichkeit als das nothwendige Ziel seines gegenwärtigen Heilandslebens darstellt [1]), so ist damit für die Gemeinde, um deren willen eben dies Heilandsleben besteht, ebenfalls als das nothwendige Ziel ihres dermaligen Heilsbesitzes eine künftige herrliche Verklärung in Aussicht gestellt, welche nur durch äußerlich unmittelbare Selbstmittheilung Jesu in seiner verklärten Leiblichkeit an sie, also durch seine sichtbare Zukunft sich vollziehen kann, dem gemäß, daß ja auch der dermalige Heilsbesitz der Gemeinde durch eine nur erst innerliche Selbstmittheilung Christi an die Gemeinde sich fortwährend vermittelt. So läßt denn dieser Gebrauch der Verklärungsgeschichte nicht blos einen Mann von tiefer, ächt apostolischer heilsgeschichtlicher Erkenntniß, sondern auch — was noch bedeutsamer — einen Verfasser aus einer Zeit erkennen, wo es noch eine der Lebensgeschichte des Herrn gleichzeitige Generation gab, der es etwas ganz Natürliches war, nicht blos — wie es naturgemäß gar bald sich gestaltete — die eigentlichen Cardinalthatsachen des Lebens Jesu zum Beweis für solche Grundwahrheiten des Christenthums zu gebrauchen, sondern außer und neben ihnen auch noch Anderes aus seinem Leben, was noch mit eben solcher Frische und Kraft wie jene Thatsachen in ihrer Erinnerung lebte. Und daß speciell gerade die Verwendung der Verklärungsgeschichte zum Beweis für die Parusie der urchristlichen Anschauung geläufig war, dafür bürgt, nach Benson's treffender Bemerkung, der Umstand, daß in den Evangelien die Verklärung unmittelbar an Jesu Weissagung sich anschließt, daß etwelche unter den ihn Umstehenden nicht sterben sollen, *ἕως ἂν ἴδωσι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ* Mtth. 16, 28; vgl. Marc. 9, 1; Luk. 9, 27.

Läßt aber die ganz besonders scharfe und richtige Auffassung jenes Vorgangs die Selbstbenennung des Verfassers als eines unmit-

1) gegen Huther S. 282.

telbaren Augenzeugen als völlig glaubhaft erscheinen, so erklärt sich aus eben dieser Augenzeugenschaft auch die ungemeine Lebhaftigkeit, mit der er in

Vers 17 und 18 diesen Vorgang schildert, und die ihn so sehr hinreißt, daß er über dem Inhalt die sprachliche und logische Gliederung der Aussage vergißt und durchbricht; denn der participiale Vordersatz λαβών κτλ. hat keine grammatische Fortsetzung. Suchen wir den beabsichtigten Nachsatz (das Prädicat) aus dem Zusammenhang zu ergänzen, so müssen wir uns daran halten, daß dem γάρ zufolge V. 17 die Erläuterung bringen soll, wiefern die in V. 16 angeführte Thatsache der Verklärung wirklich eine Bürgschaft für die leibliche Wiederkunft Jesu in Herrlichkeit ist. Das einzuleiten ist auch der Participialsatz vollkommen geeignet: Indem er oder dadurch, daß er Ehre und Herrlichkeit von Gott Vater empfangen, ist er eben damit persönlich Bürge worden dafür, daß er einst auch seiner Gemeinde in solcher Herrlichkeit sich zu schauen geben und zu ihr wiederkommen wird, sie ebenso zu verklären. Es ist offenbar sachlich ganz der letztere Gedanke, den dann V. 19 nur gleich mit Anwendung auf das von des Heilsmittlers dereinstiger Zukunft weissagende Wort ausspricht, so daß wir mit unserer obigen Ergänzung wohl den Sinn des Verfassers getroffen haben werden [1]).

Auch das Einzelne des Inhalts und der Form steht im engsten Zusammenhang mit dem Hauptgedanken der in der Verklärung liegenden Verbürgung der Parusie. Absichtlich bezeichnet der Verfasser die Verklärung als ein λαβεῖν . . . παρὰ θεοῦ πατρός, um so recht nachdrücklich darauf hinzuweisen, daß die Verklärung Christo widerfuhr während jenes Lebens irdisch menschlicher Seinsweise, wo er zu Gott im Verhältniß der Abhängigkeit und Unterordnung stand und also mit jeglicher thätigen oder leidenden Erweisung seiner selbst auf das Wollen und Wirken Gottes angewiesen war. In Rücksicht auf diese äussere Niedrigkeit seines Lebensstandes und im Gegensatz zu ihr stellt der Verfasser auch der δόξα die τιμή voran, d. i. die sittliche Werthaltung und Geltung Jesu nach seinem inwendigen wesentlichen Personleben beim Vater, die dann in der δόξα, in der Herrlichkeitsgestalt nur zu ihrer entsprechenden äußeren Erscheinung kam, und welche, wie der Verfasser passend mit einem das λαβών näher bestimmenden Um-

1) vgl. Dietlein, gegen Winer Gramm. S. 314 und Huther.

standssatz fortfährt, in bestimmtem Wort sich auch einen an Gehör und Verständniß gerichteten Ausdruck gab. Denn wenn die Stimme, welche ihm, d. i. für ihn, als Zeugniß für ihn herabkam, ihn benannte als Gottes Sohn, der als solcher Gegenstand der Liebe Gottes ist, und auf den Gottes Liebeswille sich gerichtet hat, d. h. den Gottes freier Liebeswille sich ein für allemal zum Verwirklicher seiner selbst gesetzt und erkoren hat: so ist damit offenbar nur jene τιμή, die Jesus bei Gott seinem Vater hatte und von ihm bezeugt erhielt, nach ihrer dreifachen Beziehung auseinandergelegt, hinsichtlich des wesentlichen Seinsverhältnisses, des sittlichen Gemeinschaftsverhältnisses und des berufsmäßigen Dienstverhältnisses Jesu zum Vater. Die Form dieses Rufes weicht übrigens merklich von allen evangelischen Berichten ab und ist uns also ein Beweis, daß hier nicht ein anderer, nachapostolischer Verfasser, der sich ohne Zweifel genau nach einer der evangelischen Aufzeichnungen gerichtet hätte, sondern ein solcher redet, der als Augenzeuge im Bewußtsein gleicher Autorität mit den kirchlich geltenden schriftlichen Berichten der Evangelien, ganz unbefangen sich das Recht beilegen konnte, diesem Ruf aus seiner Erinnerung heraus die Gestalt zu geben [1]), die ihm gerade zweckdienlich schien, um hervorzuheben, was er, nach der Stellung des οὗτος zu schließen, offenbar hervorheben will, nämlich daß diese wunderbar herrliche Bezeugung von Gott gerade und ausdrücklich auf diesen menschlichen, sarkisch leibhaftigen Jesus sich bezog.

Dieser Ruf aber ward ihm gebracht von der μεγαλοπρεπὴς δόξα. Denn dies ὑπό ist gegen alle sprachwidrigen Ausdeutungen als „in Begleitung" oder „von aus" in der einfachen, überall beim Passivum ihm zukommenden Bedeutung „von" zu verstehen. Nun ist aber das für φωνή beispiellose Prädicat φέρεσθαι hier offenbar gewählt im Interesse der Parallele zu jenem λαβών und soll wie dies ein Herabkommen, ein Sichniedersenken der Stimme andeuten; und nach der Erzählung der Evangelisten, insonderheit des Marcus [2]), der ja gerade nach Petri Verkündigung sich gerichtet hat, ist die Stimme aus der glänzenden Wolke gekommen, die sich auf Jesum niedersenkte. Von dieser Wolke also ward Jesu jene Stimme gebracht, und sie muß unter der μεγαλοπρεπὴς δόξα zu verstehen sein [3]). Freilich nicht

1) gegen Jachmann S. 178. 2) gegen Jachmann a. a. O.
3) gegen Huther.

die Wolke an sich, sondern als Trägerin der herrlichen Gegenwart Gottes selbst, als Erscheinung, die Gott sich selbst gab, um unmittelbar und sichtbar gegenwärtig zu sein, wie er einst dem Volk Israel in der des Nachts leuchtenden Wolke sichtbar gegenwärtig war [1]). Indem wir so diesen merkwürdigen Ausdruck nicht unnatürlicher Weise als Bezeichnung Gottes selbst nehmen, vermögen wir desto besser einzusehen, daß der Verf. ihn gebraucht, um sich damit ebenso auf das erste δόξα zurückzubeziehen, wie er auch schon in dem φέρεσθαι einen auf λαβών zurückweisenden Ausdruck gewählt hat. Die Herrlichkeitsgestalt, δόξα, in der Jesus erschien, soll recht deutlich nur als Abstrahlung der herrlichen Erscheinung, der δόξα des sich selbst gegenwärtig machenden Gottes bezeichnet werden (vgl. Hebr. 1, 3); und darum ist denn auch diese letztere als der eigentliche, höhere und reichere Urquell jener ersteren von ihr auszeichnend unterschieden durch das steigernde μεγαλοπρεπής — großartig, erhaben —, welches um so passender ist, als es den Nebenbegriff freigebiger Selbstmittheilung einschließt, und welches andrerseits zunächst deßhalb gewählt sein dürfte, um der Bezeichnung der δόξα Jesu als μεγαλειότης in V. 16 zu entsprechen.

Nicht mehr blos die Lebhaftigkeit seiner Erinnerung ist es, was den Verfasser nun fortreißt, in

**Vers 18** mit Aufgebung seines ursprünglichen Gedankenganges die Schilderung noch weiter ins Einzelne fortzuführen; sondern er will hier das Hören jener Stimme geltend machen als einen Beweis, wie wenig das Ganze etwa eine bloße Sinnentäuschung oder ein innerlich ekstatischer Vorgang war. Deutlich, sinnlicher Weise haben sie diese Stimme gehört, und zwar so bestimmt gehört, daß sie sogar den Ort, wo sie herkam — und freilich herkommen mußte, wenn sie etwas zu bedeuten haben sollte —, genau bemerken konnten: vom Himmel kam sie, dem Ort Gottes, nämlich eben indem jene lichte Wolke, aus der sie eigentlich erscholl, sich vom Himmel herniedersenkte [2]). Damit ist dann zugleich die Verdächtigung abgewehrt, als wären diese Worte etwa von den Betheiligten selbst, von einem der drei Jünger oder gar von Jesu selbst gesprochen worden. Ferner wußten sie und wissen noch die bestimmte Localität, wo das vorging, nämlich auf dem Berge, der eben deßhalb, d. h. nicht sowohl auf Grund der Verklärung

1) vgl. Benson. 2) vgl. Gerhard S. 125.

Jesu, sondern vielmehr auf Grund der sichtbaren Gegenwart Gottes des Herrn in seiner Herrlichkeit, hinfort für sie ein heiliger ist, oder vielmehr — da er die einzige Stätte war, wo Gottes Gegenwart ihnen so unmittelbar nahe trat — der heilige Berg schlechthin; wie ja auch der Ort, wo der Herr dem Mose im brennenden Busch in schaubarer Gegenwart erschien, vom Herrn selbst als heiliger Boden bezeichnet wird [1]). Und endlich waren sie damals und sind sie noch ihrer damaligen Situation sich bewußt als eines leiblichen Beisammenseins mit dem Herrn, so daß sie ihn als einen außer ihnen und in sichtbarer Leiblichkeit vor ihnen stehenden sich gegenüber hatten nnd erkannten. So gewiß also ist es, daß die Verklärung ein objectiv leiblicher Vorgang mit dem leiblich auf Erden wandelnden Menschen Jesus war.

Hieran schließt nun Petrus in

**Vers 19** nicht sowohl das zweite Zeugniß selbst für Christi Wiederkunft in Herrlichkeit [2]), sondern vielmehr eine Aussage darüber, welche Bewandtniß es nun mit diesem zweiten eigentlichen und unmittelbaren Zeugniß auf Grund jener ersteren mittelbaren und thatsächlichen Verbürgung hat. Das *καί* ist demnach zu denken als wav consecutivum: und darauf hin haben wir [3]) als ein festeres, als ein noch mehr als an und in sich selbst schon für uns verbürgtes [4]) das prophetische Wort, d. h. natürlich das alttestamentliche, welches von der einstigen leiblichen Verklärung der Heilsgemeinde durch ihren in leibhaftiger Herrlichkeit erscheinenden göttlichen Heilsmittler als der nothwendigen Heilsvollendung weissagt, und zwar in allen Büchern des A. T. und so wesentlich einheitlich, daß es in solchen singularischen Begriff *ὁ προφητικος λόγος* zusammengenommen werden kann [5]) — eine Anschauung der alttestamentlichen Weissagung, welche unverkennbar nicht nur an 1 Pet. 1, 10 ff., sondern auch an die petrinische Rede Act. 3, 12 ff. besonders V. 20. 21. 24 erinnert. Aehnlich wie dies *καὶ ἔχομεν* zum Vorhergehenden, so verhält sich nun auch wieder das folgende *ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες* zu dem vorhergehenden *ἔχομεν βεβαιότερον*: an welches Wort ihr denn darum auch wohl thuet euch zu halten in euren Herzen. Denn zu *προσέχοντες*

---

1) vgl. Calvin, Dietlein, Brückner, Huther. 2) so Huther. 3) vgl. Dietlein S. 135. 4) vgl. Oekumenius, Bengel, Benson, Brückner. 5) vgl. Bengel, Brückner, Huther.

wird ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν zu construiren sein [1]), in keinem Fall zu διανγάσῃ und ἀνατείλῃ, welcher Verbindung einen tauglichen Sinn abzugewinnen noch keinem Ausleger gelungen ist und je gelingen wird, und zwar schon wegen der hier unleugbar stattfindenden Beziehung auf die schließliche Vollendung, deren wesentliche Eigenthümlichkeit doch wahrlich nicht in einer blosen Steigerung der jetzt schon vorhandenen unvollkommenen innerlichen Erkenntniß Christi zu völliger Klarheit, sondern in einer gänzlichen Aufhebung alles blos innerlichen Erkennens in leibhaftiges Schauen besteht (1 Kor. 13, 8). Dazu kommt noch, daß man bei obiger Erklärung die Herzen der christlichen Leser als einen „finsteren Ort" muß bezeichnet sein lassen, und über das „Auffallende" d. h. eigentlich geradezu Unrichtige dieser Aussage [2]) nur mit dem dürftigen Auskunftsmittel eines nichtssagenden „relativ" sich hinweghelfen kann [3]); wenn man nicht gar den Mißverstand und die Verwirrung bis zu der Höhe treibt, daß man sagt: „der Verfasser betrachtet das prophetische Wort als Leuchte in der außerchristlichen ungläubigen Welt, und er will mit diesem Zusatz nur, daß dieses Wort als ein der christlichen Achtsamkeit sich darbietendes, erkennbares dargestellt werde. Es leuchtet, das ist genug: inwieweit jene Welt von demselben durchleuchtet werde, berührt ihn nicht. Die Erkenntniß, welche in ἕως οὗ ἡμέρα κτλ. bezeichnet ist, enthält dann . . . keinen unmittelbaren Gegensatz zu dem in ὡς λύχνῳ — τόπῳ bezeichneten Zustand, dies beides wird nicht besonders mit einander verglichen . . . sondern die Erleuchtung ἕως οὗ κτλ. ist nur als Vollendung und Ziel des προσέχειν gedacht, so daß der Zwischensatz ὡς — τόπῳ diesem zwar eine nähere Bestimmung — die Erklärung seiner leichten Ausführbarkeit — hinzufügt, ohne aber wesentlich in den Gedankengang einzugreifen" [4]). Daß das Leuchten des Wortes in der außerchristlichen Welt mit ὡς dem προσέχειν hinzugefügt werde als Erklärung der leichten Ausführbarkeit des christlichen Aufmerkens, ist offenbar so ohne allen Sinn, daß es kaum im Ernst behauptet sein kann; und so bleibt an jener ganzen langen Ausführung nur die runde Erklärung, daß die Worte ὡς — τόπῳ eigentlich bedeutungslos dastehen; eine einfache, aber nicht gerade empfehlenswerthe Weise der Beseitigung von

1) vgl. Wolle, de parenth. sacr. p. 55. 2) vgl. Calvin. 3) so Huther. 4) Brückner.

exegetischen Schwierigkeiten. Endlich muß man auch Gegenstand und Inhalt jener angeblichen klareren Erkenntniß, da er nirgends genannt ist, erst suchen, und findet dann als solchen natürlich bald dies bald jenes aus dem Zusammenhang: die Zukunft Christi, oder die Lehre von der Parusie, oder die Herrlichkeit Christi, oder die Geschichte u. s. w.

So völlig unmöglich es aber demnach ist, das ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν mit διανγάσῃ und ἀνατείλῃ zu verbinden, so sachgemäß ist es, jene Worte zu προσέχοντες zu ziehen, indem dadurch dies Particip diejenige nothwendige Näherbestimmung erhält, welche durch die Näherbestimmungen des scheinenden Lichtes hervorgerufen, und deßhalb auch erst hinter diesen letzteren nachgebracht wird. Alles nämlich von ἐν αὐχμηρῷ — ἀνατείλῃ fassen wir seiner natürlichen Zusammengehörigkeit gemäß als einheitliche Näherbestimmung für φαίνοντι [1]), so daß von einem Licht die Rede ist, das zwar den ganzen nächtlich finstern Raum, worin es brennt, nicht so völlig zu durchdringen vermag, daß er aufhörte finster zu sein, das aber doch unmittelbar in seiner nächsten Umgebungso weit hell macht, daß der, welcher es vor sich stellt oder vor sich her trägt, zu erkennen vermag, wo er ist, und seine Arbeit richtig thun, seinen Weg richtig und sicher gehen kann — ein Licht also, welches nur dazu, dazu aber auch völlig geeignet ist, ein richtiges Arbeiten oder Wandern zu ermöglichen, solang bis die unendliche Lichtmasse des Tages Alles in wesenhafter, heller Wirklichkeit selbst hervortreten läßt. Solch ein Licht hat der Christ am prophetischen Wort [2]), ein Licht, welches nicht den ganzen geschichtlichen Raum um ihn her und bis zum schließlichen Ziel nach all seinen einzelnen Momenten in voller, heller Wirklichkeit sichtbar dastehen, sondern ihn in seinen weiteren Einzelheiten dunkel, unbekannt bleiben läßt, welches aber doch um den es haltenden Christen herum insoweit hell macht, daß er seine christliche Selbstbethätigung, die innere des Glaubens und Hoffens, wie die äußere des Wandels, in einer Weise vollziehen kann, wornach sie im vollen Licht des erwarteten Vollendungsmorgens nicht als falsch und vergeblich, sondern als richtig, des angestrebten Erfolges der Verklärung würdig erfunden werden wird — oder anders gewendet: daß der dies Licht vor sich her tragende Christ seinen Weg nach der verklärenden Vol-

1) vgl. Wolle l. l. 2) vgl. Luthardt, die Lehre v. d. letzten Dingen S. 8 ff.

lendung so richtig und sicher durch das Dunkel dieser Zeit und Welt hindurch zu finden und zu gehen vermag, daß er bei Anbruch des Vollendungstages sich nicht in der Irre, sondern am Ziel findet [1]). Den Moment der Wiederkunft Christi, mit welchem der Vollendungstag beginnt, hat der Verfasser dabei im Sinn; und wenn Huther dagegen einwendet, dieser Moment sei nicht mit dem Aufgehen des Morgensternes, sondern mit dem der Sonne zu vergleichen, indem es ja dann nicht mehr Morgen sei, sondern voller Tag, so gilt das eben nur gegen die, welche ἕως οὗ — ἀνατείλῃ unmittelbar als Beschreibung des Eintritts der Vollendung zusammennehmen, während es andrerseits freilich eine höchst prekäre Vermeidung dieser Inconvenienz ist, wenn Huther meint, „daß der Verfasser sich diese Zeit (des ἀνατεῖλαι) wahrscheinlich mit der der παρουσία Christi unmittelbar vorhergehenden Zeit zusammenfallend denkt". Uns aber trifft jener Einwurf offenbar gar nicht, da bei unserer Verbindung der Worte ἐν αὐχμηρῷ — ἀνατείλῃ mit φαίνοντι unmittelbar nur der natürliche Anbruch des natürlichen Tages als das die nächtliche Leuchte entbehrlich Machende beschrieben werden soll und vollkommen richtig beschrieben wird [2]); die Uebertragung dieses Bildes auf den Anbruch des einstigen Vollendungstages richtig zu vollziehen, bleibt dem Leser überlassen.

Eben darum also, weil das prophetische Wort nicht ein unmittelbares Schauen der künftigen Vollendung und ihres allmähligen Werdens, sondern nur die zu rechtem Laufen und Ringen nach diesem Ziel erforderliche innerlich sittliche Erkenntniß der Gegenwart und der Zukunft darzureichen bestimmt und geeignet ist, darum, wird den Lesern gesagt, thun sie wohl daran, in ihrem inwendigen sittlichen Personleben gerade sich durch dies Wort bestimmen zu lassen [3]), — eine Form der Mahnung, die im Griechischen wie im Deutschen zwischen Anbefehlung eines zu übenden und beifälliger Anerkennung eines schon geschehenden Thuns in der Mitte steht [4]), und eben deßhalb von dem Verfasser nach seiner schon bemerkten anspruchslosen Zurückhaltung absichtlich gewählt sein dürfte. Aber auch diese anerkennende Empfehlung des Haltens am prophetischen Wort zielt wieder in gegensätzlicher Weise auf die, welche lieber den pseudonymen Doppelgänger die-

---

1) vgl. Calvin, Benson, Morus. 2) vgl. Luther. 3) Aehnliches b. Dietlein S. 137. 4) vgl. Dietlein, Brückner.

ses Wortes, die zweideutige apokryphische Geschichte und Weissagung, die sich ans A. T. als Schmarotzerpflanze angesetzt hatte, zum Leitstern für Lehre und Leben machen und Andern als solchen empfehlen [1]), und zwar eben wegen der oben besprochenen Beschränktheit der im ächten prophetischen Wort dargereichten Belehrungen über die Räthsel des Lebens, der Welt und des schließlichen Ausgangs beider, worüber ja freilich ihre apokryphen Quellen nur allzu reichlichen und genauen Aufschluß geben. Aus diesem polemischen Seitenblick erklärt sich einerseits schon der Umstand, daß Petrus, freilich ohnedies seiner sonstigen persönlichen Weise entsprechend, so einseitig auf das alttestamentliche Weissagungswort verweist, und andrerseits der Nachdruck, womit er in

**Vers 20** ausdrücklich hervorhebt, wie jenes *προσέχειν*, um ein ernstes, fruchtbringendes zu sein, auch geübt werden müsse mittelst der dem Ursprung des Weissagungswortes aus dem Geist Gottes entsprechenden geistlichen Auslegung. Denn als nähere Angabe der Vollzugsweise schließt sich *τοῦτο γινώσκοντες* an jenes *προσέχοντες* an. Das Sichhalten ans prophetische Wort muß geübt werden vor allem unter dem bestimmenden Einfluß der erfahrungsmäßigen Erkenntniß, daß keine Weissagung, nämlich keine in der Schrift als Gotteswort verzeichnete Weissagung — wie Petrus wieder im Gegensatz gegen apokryphe Schrift und Ueberlieferung geflissentlich mit *γραφῆς* hervorhebt — unter eigene Ausdeutung fällt, durch eigene Deutung sich erschließen läßt. Durch den Gegensatz, in welchem unverkennbar *ἰδίας* zu *γραφῆς* steht, erhält jenes an sich sehr allgemeine Wort seine ausreichende Bestimmtheit: eine solche *ἰδία* ist jede Ausdeutung, die man nicht gewinnt aus dieser einzigartigen Schrift selbst, oder — was wesentlich dasselbe — auf eben dem Weg, wodurch dieses Schriftwort zu Stande gekommen ist, nämlich nach V. 21 durch innerliche Wirkung des Geistes Gottes, sondern welche man anders woher nimmt, seis aus der eigenen, natürlichen Subjectivität, oder aus einer äußeren Quelle [2]). Damit ist aber wieder auf die Irrlehrer angespielt, welche das Wort der Weissagung entweder nach ihren selbsterdachten philosophischen Theorieen, oder auch nach jener schlechten außerbiblischen Lehr- und Weissagungsrede ausdeuten, d. h.

---

1) vgl. Dietlein S. 134. 136. 2) vgl. Luther, Calvin, Gerhard S. 135 f.

verdrehen zu dürfen wähnen — wieder eine Vorausandeutung dessen, was 3, 16 zu unumwundener Aussage kommt. Daß wir so dies ἰδίας recht verstanden haben, bestätigt uns Petrus selbst mit der Begründung dieser negativen Aussage in

**Vers 21**, wo das betont vorangestellte οὐ θελήματι ἀνθρώπου als das hauptsächlichste negative Beweismittel ganz offenbar jenem ἰδίας erklärend entspricht [1]). Nicht, schlechterdings nicht durch menschliches Wollen ist Weissagung hervorgekommen irgendwann, wann nämlich immer Weissagung zum Vorschein kam. Menschliche bewußt freie Selbstbestimmung wird also da vom Zustandekommen einer heilsgeschichtlichen Weissagungsrede aufs bestimmteste ausgeschlossen; aber freilich nur in der Beziehung, in der sie zu ἠνέχθη hier steht, nämlich als letzter bewirkender Grund der Weissagung [2]). Darum lautet denn auch der positive Gegensatz nicht so, daß etwas außer den Menschen Bestehendes, sondern so, daß doch die Menschen selbst als Subject des weissagenden Redens erscheinen, wornach es als selbstverständlich vorausgesetzt sein muß, daß sie eben als frei Bewußte, sich selbst Bestimmende diese Worte redeten. Nur war eben nicht dies ihr sich selbst bestimmendes Personleben als solches der bewirkende, erzeugende Grund der Rede, und nur unter Voraussetzung dieser vorangestellten Beschränkung ist in der gegenübertretenden positiven Aussage der für den Gedankengang nicht bedeutungslose [3]), sondern entscheidende Ausdruck φερόμενοι ὑπὸ πν. ἁγ. zu verstehen, der allerdings sonst, an sich, sehr allgemein wäre und nicht blos eine sonderliche, sondern jegliche noch so allgemeine Beeinflußung durch den Geist Gottes bezeichnen könnte. Da nun alles λαλεῖν, alles Reden des Menschen, sofern es diesen Namen verdient, Selbstäußerung dessen ist, was er durch Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung als Inhalt seines Personlebens erzeugt hat, so muß das, was diese Menschen redeten, wenn sie als φερόμενοι ὑπὸ πνεύματος ἁγίου redeten, nicht aus ihrem Selbstbewußtsein und ihrer Selbstbestimmung als Inhalt ihres Personlebens erwachsen sein, sondern es muß ausschließlich und in nicht selbstgewollter Weise durch Wirkung des Geistes Gottes zum Inhalt ihres Personlebens gemacht worden sein. Nun ist aber solche zwingende Mittheilung und Einwirkung Gottes unmittelbar auf die sittliche Persönlichkeit des Menschen eben nach dem gottgewollten Wesen

---

1) vgl. Wolf S. 201. 2) vgl. Calvin. 3) so Brückner.

des Menschen als einer freien Person und nach der Art des Verhältnisses, welches Gott mit der Erschaffung des Menschen zu einer solchen Person sich ein für allemal selbst zu ihm gegeben hat, unbedingt unmöglich. Aber der Mensch ist eben nicht blos freie Persönlichkeit, sondern er ist creatürlich leibliche Person, und nach dieser Seite, mit dem gattungsmäßigen Naturleben, welches sein Ich als Peripherie seiner selbst an sich und um sich hat, ist er völlig und unbedingt abhängig von Gott und zwingender Einwirkung des Geistes Gottes, wie er den Menschen in den Dienst des Heilswerkes Gottes nimmt, absolut ausgesetzt und zugänglich. In der That ist ja nun auch mit φερόμενοι nicht blos das Personleben dieser Menschen, sondern ihr ganzer Wesensbestand, ihre ganzen Personen, nach ihrem Person- und Naturleben sind darin befaßt. Wenn wir nun jene ausschließliche, zwingende Einwirkung des Geistes Gottes auf ihr Naturleben beziehen, so widerstreiten wir damit nicht diesem umfassenden φερόμενοι; denn es liegt in dem Verhältniß jener beiden Seiten des menschlichen Wesens zu einander, daß an dem, was auch zunächst nur das Naturleben des Menschen betrifft, die ganze Person, auch nach ihrem innersten Personleben, sofort und nothwendig sich betheiligt. Mit jener überwältigenden Einwirkung des heiligen Geistes zunächst nur auf das Naturleben dieser Menschen war also doch von selbst und nothwendig auch ihrem Personleben ein Inhalt vermittelt, sozusagen aufgenöthigt, den sie dann, wie jede Aeußerung des persönlich Innerlichen, nur mittelst ihres Naturlebens im Wort wieder aussprechen konnten, also auch nicht, wie einen selbsterzeugten, in einem gleichfalls durch bewußte Selbstbestimmung hervorgebrachten Wort, sondern — da ihr Naturleben vom Geist Gottes überwältigend bestimmt war — nur wieder in einem durch diesen Geist selbst gewirkten Wort. Da aber der Geist Gottes sich zu Gott verhält wie sein persönliches Denken und Wollen, so kann und muß allerdings das Reden der so vom Geist Gottes durchwirkten Menschen benannt werden als ein Reden ἀπὸ θεοῦ, von Gott her. Diese Lesart nämlich empfiehlt sich außer durch das Gewicht der Zeugen auch noch durch den bei ihr entstehenden schönen Gegensatz zwischen ἄνθρωποι und θεός, dessen Absichtlichkeit durch die beiderseitige Weglassung des Artikels augenfällig wird. Das wesentlich verschiedene Genus wird da gegenübergestellt: Menschen waren es, die da redeten; aber ihr Reden hatte an und in Gott seinen wirksamen Entstehungsgrund und Ausgangspunct. Sowohl daß

sie redeten, als was und wie sie redeten, welches Alles in dem umfassenden ἐλάλησαν beschlossen ist, kam nicht aus ihnen, sondern letztlich von Gott her. Das aber setzt nicht blos eine einmalige Mittheilung des zu Redenden voraus, sondern eine dauernde wirksame Gegenwart des Geistes Gottes in ihnen, vermöge deren sie in der jedesmal erforderlichen Weise mittelst überwältigender Einwirkung zu Trägern und Verkündigern der Gedanken Gottes wurden. Denn nicht eine immer gleiche war diese Einwirkung, sondern eine so manchfach verschiedene wie die zu wirkenden Aussagen. Je nach Inhalt und Beschaffenheit der zu wirkenden Rede mußte der Geist Gottes seine Wirkung bemessen, d. h. je danach, ob und inwieweit das Bleiben israelitisch gläubiger und allgemein menschlicher Anschauungen mit der Wahrheit und Göttlichkeit der zu wirkenden Rede verträglich war oder nicht. Nach diesem Maßstab konnte der Geist bei seiner Einwirkung von der allerintensivsten, außerordentlichsten Weise, wie sie z. B. für die eigentlichen Weissagungsreden erforderlich war, sich zurückziehen bis auf das gewöhnliche Maß seiner Einwirkung in allen Gliedern der heiligen Gottesgemeinde oder auch in jedem Menschen überhaupt [1]). Damit haben wir auch schon gefunden, wie diese zunächst nur für das alttestamentliche Weissagungswort gemeinte Aeußerung angewendet werden kann und darf auf die Theopneustie der ganzen alttestamentlichen Schrift — denn daß λαλεῖν nicht nur auch, sondern gerade vorzüglich vom geschriebenen Wort gemeint sei, versteht sich nach V. 19 (ᾧ προσέχοντες) und V. 20 (προφητεία γραφῆς) von selbst [2]). Es gilt jene Anwendung schon von vornherein, indem ja das ganze A. T. wesentlich προφητεία ist — freilich aber in verschiedener Weise. Je nachdem nun etwas unmittelbarer und intensiver Weissagung ist, je nachdem wird auch die dasselbe erzeugende Geisteswirkung intensiver, überwältigender sein müssen, und umgekehrt. Aber nicht bestimmte Gattungen von Inspiration je nach den verschiedenen Büchern muß man aufstellen, sondern innerhalb eines jeden Buches ist eine unendliche Manchfaltigkeit in der einen, durchweg wesentlich gleichen Wirkung des Geistes Gottes nach Maßgabe des oben angegebenen Kanons. Auf diesem Weg möchte wohl am ersten der Grundgedanke für eine Inspirationslehre zu gewinnen sein, welche einerseits

---

1) vgl. Delitzsch, Psychol. S. 358. 361. 2) vgl. auch noch Apg. 2, 31; Röm. 3, 19.

dem Menschlichen in der Entstehung und Beschaffenheit der Schrift gerecht wird, und andrerseits die unerläßliche Forderung erfüllt, eine in allen ihren Theilen, ausnahmslos, nach Inhalt und Form göttlich gewirkte, inspirirte Schrift aufzuzeigen. —

Nachdem Petrus in den beiden durch V. 12—15 verbundenen Hälften des ersten Theils die beiden Grundgedanken des Briefes: heiligen Wandel und eine dadurch bedingte feste Hoffnung auf dereinstige Heilsvollendung, mehr in ihrer gemeinchristlichen Nothwendigkeit, nur mit indirecter Hindeutung auf die drohende häretische Leugnung derselben dargelegt hat, beginnt er mit Cap. 2 im zweiten Haupttheil diese zukünftige Leugnung selbst unmittelbar anzukündigen, und zwar zuerst, in Cap. 2, die der ersteren jener beiden Wahrheiten, der Nothwendigkeit christlicher Heiligung widerstreitende Irrlehre.

## II. Die zwiefache warnende Weissagung für die Zukunft.

### 1. Die bevorstehende Verleugnung christlich sittlicher Heiligung.

2, 1—22.

**Vers 1—3:** „Es waren aber auch falsche Propheten in dem Volk, wie auch unter euch sein werden falsche Lehrer, welche hereinbringen werden Secten des Verderbens, und den Herrn, der sie erkauft hat, verleugnend sich selbst plötzliches Verderben herbeiziehen. Und viele werden folgen ihrem ausschweifenden Treiben, um deren willen der Weg der Wahrheit verlästert werden wird. Und in Habgier mit erdichtetem Gerede werden sie euch ausnützen — sie, für die das Gericht von Altersher nicht feiert und ihr Verderben nicht schlummert". —

An seine nachdrucksvolle Geltendmachung des alttestamentlichen Weissagungswortes und seines göttlichen Ansehens schließt der Verf. geflissentlich seine eigene Weissagung unmittelbar an, durch diese Zusammenstellung die Autorität der letzteren erhöhend. Wie neben dem einigen rechten Licht des als Gemeingut in Israel vorhandenen göttlichen Weissagungswortes die Irrlichter falscher Propheten aufstiegen, so werden auch in der auf eben jenes Wort immer noch angewiesenen christlichen Gemeinde Irrlehrer auftreten. Da fällt uns gleich wieder die schon in dem λαχοῦσιν 1, 1 bemerkte Neigung des Verfassers auf, die christliche Gemeinde als vollendende Fortsetzung der

alttestamentlich israelitischen zu betrachten, wie sie sich so stark auch im 1. Brief Petri und in den petrinischen Reden der Apostelgeschichte ausprägt. Dazu stimmt es, daß der Verfasser, nach der Parallelisirung der neutestamentlichen mit den alttestamentlichen Irrlehrern zu schließen, sich selbst mit seiner Weissagung der vorher besprochenen einheitlichen Reihe der alttestamentlichen ächten Propheten anschließen will, wie er ja auch schon 1, 15 in zurückhaltender, aber doch sehr bestimmter Weise das Bewußtsein ausgesprochen hat, an diesem seinem Brief den Gemeinden für alle Zeiten und Lagen einen sicheren Halt und Hort wider alle Irrungen zu geben. So sehr ist der Verfasser von dieser Anschauung der Gemeinde als des neutestamentlichen Israel durchdrungen, daß er nicht blos ohne weiters unwillkürlich ὁ λαός, das Volk schlechthin, als selbstverständliche Bezeichnung Israels gebraucht; sondern auch dem Theil der vergleichenden Aussage, der von Israel handelt, den Hauptsatz einräumt, während er nach dem Gedankenverhältniß eigentlich den vergleichenden Nebensatz mit ὡς bilden sollte. Mit seiner Absichtlichkeit nennt er aber das neutestamentliche Gegenbild der alttestamentlichen Irrlehrer nicht wieder ψευδοπροφῆται, sondern mit einer danach von ihm selbst gebildeten Bezeichnung ψευδοδιδάσκαλοι; denn während im alttestamentlichen Heilsgemeinwesen, seiner typischen Bedeutung entsprechend, auch alles — wahre oder falsche — Gotteswort doch wesentlich nur Weissagung sein und sein wollen konnte, so handelt sichs bei den Irrlehrern der neutestamentlichen erfüllungsmäßigen Gemeinde, und zwar gerade auch bei den hier zu besprechenden, um Verkehrung der bereits erschienenen Wahrheit, um falsche Lehren und Theorien über die vorhandene christliche Heilswahrheit. Da kommt es dann auf Eins hinaus, ob man ψευδοδιδάσκαλος erklärt: einer, der sich fälschlich für einen Lehrer ausgibt, oder: einer, der Falsches lehrt; das erstere ist eben auf Grund des letzteren der Fall. Für die letztere Erklärung kann man sich berufen auf die gleichartigen Bildungen ἑτεροδιδασκαλεῖν 1 Tim. 1, 3; 6, 3; ψευδολόγος 1 Tim. 4, 2; die erstere darf aber doch keinesfalls ausgeschlossen werden, denn ψευδοπροφήτης, mit welchem ψευδοδιδάσκαλος sachlich und syntaktisch in Parallele gesetzt wird, kommt nur im ersteren Sinn vor (1 Joh. 4, 1).

Wichtiger aber ist das Andere, daß dem ἐν ὑμῖν ἔσονται zufolge diese Irrlehrer innerhalb der Gemeinde selbst erstehen und ihr Wesen treiben werden. Sie werden also die christliche Gemeindeglied-

schaft beanspruchen und ihre Lehre als die ächte christliche Wahrheit geltend machen. Wiefern sie aber trotzdem gerade das Widerspiel christlicher Lehrer sind, d. h. eben ψευδοδιδάσκαλοι, das zeigt der Verfasser in der folgenden allgemeinen und zusammenfassenden Beschreibung ihres Wesens, die er eben deßhalb mit dem die innere Art betonenden und mittelst derselben argumentirenden οἵτινες, quippe qui, einleitet. Als falsche Lehrer werden sie sich erweisen, indem sie, statt wie rechte christliche Lehrer die Gemeinde auf dem Grunde der einen Wahrheit immer einheitlicher zusammenzuschließen, vielmehr αἱρέσεις in sie hineinbringen, Absonderungen, welche eben als solche, infolge ihrer Loslösung von der einen Gemeinde des Heils und von der einen Wahrheit, in der sie das Heil hat, mit innerer Nothwendigkeit Heilsverlust, absolute Heillosigkeit als Erfolg mit sich führen [1]). Nicht die falschen Lehren selbst sind mit αἱρέσεις gemeint [2]); in diesem spätern Sinn, für „Häresie", steht das Wort nie im N. T.; sondern hier ist es immer: Absonderung, im Sinn eines Thatbestandes, der Sonderkreis, der innerhalb einer größeren Gemeinschaft, unter vorgeblicher oder wirklicher Beibehaltung ihrer allgemeinen und wesentlichen Grundlagen, auf Grund eigenthümlicher abweichender Meinungen oder Richtungen sich zusammen hält und so der größeren Gemeinschaft gegenübertritt. Solche Sectenbildungen werden diese Menschen in der Gemeinde bewirken, oder vielmehr von der Seite her in sie hineinbringen; und nur dieser Ausdruck deutet mittelbar auch auf die Irrlehren selbst hin: eben indem solche Lehren, die nicht auf dem Gebiete des Christenthums, sondern auf dem fremden Boden natürlich sündigen Denkens erwachsen sind, von dort, von außen her und also unberechtigter Weise, nur mittelst täuschender Verhüllung ihrer Widerchristlichkeit [3]), in Christenthum und Gemeinde hineingebracht werden, so kommen durch ihre anziehende Wirkung auf einzelne Christen derlei Sonderkreise, die in der christlichen Gemeinde als solcher nicht sind, in sie hinein. Die Irrlehren selbst können aber mit αἱρέσεις schon deßhalb nicht gemeint sein, weil nun erst mit καί, mithin als etwas Neues, Weiteres, der Hauptirrthum dieser Leute angefügt wird.

Hier ist nun durch die zwei Participia der regelrechte Satzbau sicherlich durchbrochen. Es ist aber von vornherein das Wahrschein-

---

1) vgl. Dietlein. 2) so Dietlein, de Wette, Huther. 3) dies gegen Hofmann, d. hl. Schr. N. T. I, S. 88.

lichere, daß der Verfasser nicht unmittelbar nach παρεισάξουσιν seine Construction vergessen und schon das ἀρνεῖσθαι ungenauer Weise als Part. statt als Verb. fin. formulirt hat, sondern daß er erst durch dies ganz richtig gesetzte Part. dazu gekommen ist, das zweite, mit καί an οἵτινες anzuschließende Verbum ins Part. statt ins Verb. fin. zu setzen. So ergibt sich auch sachlich ein wohlgeordneter Doppelgedanke. Einerseits bringen sie solches, was zu Verderben führt, in die Gemeinde hinein, und andrerseits auch sich selbst persönlich, wie das ἑαυτοῖς hervorhebt, ziehen sie Verderben zu, und zwar durch die persönliche Versündigung, die der erste Participalsatz denn auch als persönliche hervorhebt durch die Benennung des von ihnen verleugneten Herrn als ἀγοράσαντα αὐτούς. Sie wollen nichts wissen von dem, der durch ihre Erkaufung auch ihnen der Herr und Gebieter geworden ist, der er überhaupt ist. Damit ist als Hauptsumme ihres Irrthums ein zwiefaches angegeben, das beides nicht gegen Gott als Herrn der Dinge [1]), sondern gegen Christum [2]) als den persönlichen Inbegriff der christlichen Wahrheit gerichtet ist. Fürs erste wollen sie nichts wissen von ihm als dem, der durch seinen Versöhnungstod sie von Sünde und Tod los und sich zu eigen gemacht hat [3]), d. h. sie leugnen, daß sie nur durch eine auf Jesu Versöhnungstod sich gründende Erledigung von Sünde und Verlorenheit in ihren Christenstand gekommen sind. Damit ist aber eben das, was 1, 9 in den Worten λήθην λαβών κτλ. nur angedeutet war, unumwundener ausgesagt, und zwar wieder mit dem bedeutsamen Moment der bei ihnen bereits vorhanden gewesenen persönlichen Erfahrung und Aneignung jener heilsgrundlegenden Wirkung [4]). Also wissentlicher Abfall von dem in ihnen bereits verwirklicht gewesenen Christenthum ist ihre Verleugnung Jesu Christi als ihres Versöhners und Herrn; und nach 1, 9 nur die andere Seite, halb Folge und halb Ursache davon, ist dann ihre im Folgenden näher beschriebene sittliche Irrlehre von der Entbehrlichkeit sittlicher Heiligungsarbeit und der Gleichgiltigkeit der Sünde. Genau dasselbe ist es, wenn im 1. Brief 1, 18 die pflichtmäßige Heiligung motivirt wird durch die gläubige Erwägung des von Christo an unsere Loskaufung aus Sündenknecht-

---

1) so Hofmann, Schriftbew. I, 461, aber, soviel ich sehe, in Widerspruch mit S. 145. 2) vgl. Morus, Jachmann. 3) ähnlich Grotius, Bengel, Dietlein. 4) vgl. Gerhard, Thiersch, die Kirche im ap. Zalter S. 210.

schaft gewendeten hohen Preises. Zum Andern leugnen die Irrlehrer Christum als den Herrn, und zwar, wie das durch die Wahl des sonst von Gott üblichen δεσπότης absichtlich hervorgekehrt wird, als den göttlich erhabenen, machtherrlichen Gebieter; den Christus nämlich verleugnen sie also, der als Subject zu dem eng mit δεσπότης verbundenen ἀγοράσας zu denken ist: den leiblich lebenden Menschensohn Jesus. Das führt uns wieder auf das zu 1, 2 und 17 Bemerkte zurück: sie leugnen, daß er als der, als welcher er sein Erlösungswerk auf Erden vollbrachte, als der Mensch Jesus, gegenwärtig in einem Leben verklärter Machtherrlichkeit stehe [1]), leugnen also damit einerseits, wie das schon in ἀγοράσαντα lag, die durch Mittheilung seines heiligen Menschenlebens entstehende Befähigung und Verpflichtung zu einem heiligen Leben in seinem Dienst, andrerseits die Möglichkeit und Wirklichkeit einer zukünftigen, durch seine leibliche Wiederkunft zu vollziehenden Verklärung derer, die solchen Heiligungsdienst ihm treu geleistet, und richterlichen Verderbung derer, die demselben sich entzogen haben [2]). Und weil das eine schnöde Verleugnung ihrer ursprünglichen eigenen Erfahrung ist, so ziehen sie sich dadurch denn auch persönlich für sich das Verderben herbei, welches gegenüber dem Verderben der nur von ihnen Verführten in steigernder Weise als ταχινή bezeichnet wird, als ein plötzliches Ende mit Schrecken (1, 14). Das deutet nun allerdings zunächst auf äußere geschichtliche Widerfahrnisse, aber darum ist die ἀπώλεια hier doch, wie vorhin, das ewige Verderben; denn dessen Anfang eben ist der äußerlich geschichtliche Untergang für diese Menschen. Wie in V. 1 das eigentliche Wesen, so wird nun in

**Vers 2** Wirkung und Erfolg der Irrlehrer ebenfalls kurz und summarisch beschrieben, und zwar wieder mit Scheidung dessen, was die Einzelnen persönlich, und was Christenthum und Gemeinde überhaupt und im Ganzen betrifft. Viele Einzelne werden der Irrlehre zufallen, die absichtlich nach der anlockenden Seite, welche diesen Erfolg herbeiführen wird, benannt ist [3]), nämlich als grundsätzliche sittliche Ausschweifung, wie dieselbe schon in V. 1 durch Angabe ihrer dogmatischen Grundlage angedeutet war. Um eben dieser vielen Anhänger willen aber wird der Heilsweg, der im Gegensatz gegen jene

---

1) vgl. Dietlein S. 145. 2) gegen de Wette, Einl. in d. N. T. §. 174 N. b. 3) geg. de Wette z. d. St.

als rechter Weg zum Heil ausgegebenen, aber nur zum Verderben führenden Irrlehren in Wahrheit ein solcher ist, der wirklich zum Heil führende Heilsweg des Christenthums [1]), gelästert werden. Diese Menschen, die ja Christen waren, und fortwährend, ja nun erst recht, Christen sein wollen, werden bewirken, daß man dem Christenthum zur Last legt, was nur ihre frevelhafte Verkehrung desselben ist, daß man das Christenthum für eine Lehre und ein Gemeinwesen systematischer Unsittlichkeit erklärt. Das ist handgreiflich derselbe Gedanke, der auch im 1. Brief einen grundleglichen Gesichtspunct bildet [2]). Andrerseits ist die Bezeichnung des Christenthums als ἡ ὁδός, welche nach der Apostelgeschichte zu schließen, ein urchristlicher Terminus war, vom Verfasser als ein ganz geläufiger gebraucht und bei den Lesern vorausgesetzt, mit einer Unbefangenheit, wie sie nur in jener Urzeit selbst möglich ist; denn daß der Ausdruck nicht planmäßig, um den Schein der Aechtheit zu vermehren, gewählt ist, geht schon daraus hervor, daß der Verfasser ihn selbstständig in der sonst nicht mehr vorkommenden Zusammensetzung ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας gebraucht — abgesehen davon, daß ein Fälscher schwerlich auf diesen Begriff als Mittel zur apostolischen Ausstaffirung seines Briefes gerathen wäre, indem ja derselbe in gar keinem apostolischen Brief vorkommt, sondern nur in der Apostelgeschichte.

Die Art und Weise endlich, wie die Irrlehrer ihr Treiben anstellen werden, beschreibt wieder kurz und zusammenfassend

**Vers 3**: In schnöder materieller Gewinnsucht werden sie euch zum Gegenstand kaufmännischer Speculation, zum Mittel trügerischen Erwerbs nehmen mit erdichteten Reden, d. i. mit solchen Geschichten und Lehren, die eben dazu ersonnen und eingerichtet sind, daß sich die Leute dafür gern das Geld abnehmen oder zu sonstigen materiellen Leistungen beschwatzen lassen. Es ist die Mittheilung einer bombastischen, durch selbstfabricirte mystische Urkunden u. dgl. aufgeputzten Geheimlehre, für welche sich in jenem Zeitalter der religiösen Auflösung des Juden- und Heidenthums genug opferwillige Abnehmer — besonders unter den besseren, wohlhabenderen Ständen — fanden, und auf welche daher gar bald viele geschickte Menschen als auf ein einträgliches Gewerbe sich verlegten, besonders Juden, denen die Vor-

1) vgl. Apgsch. 16, 17 mit 9, 2; 19, 9; 22, 4; 24, 14. 2) s. I, 2, 12. 15; 3, 13. 16; 4, 4. 14—16; vgl. Dietlein S. 147.

theilhaftigkeit der Sache einleuchtete, während Betrügerei und Fälschung ihrer schlechten Natürlichkeit nur zu verwandt, und apokryphisch gnostische Geheimnißkrämerei damals auch unter ihnen stark eingerissen war [1]). So weisen uns diese πλαστοὶ λόγοι deutlich auf jene μῦθοι σεσοφισμένοι 1, 16 zurück; und da letztere dort deutlich in Beziehung auf die zweite Irrlehre, nämlich die in C. 3 besprochene Leugnung der Parusie gemeint sind, so ist die sachliche Gleichheit beider Ausdrücke uns im Voraus ein Wink, daß wir in den beiden C. 2 und 3 geweissagten Häresien zwei verschiedene Erscheinungen einer und derselben häretischen Grundrichtung haben, welche, ihrem Inhalt nach ächt heidnisch, doch in ihrem Gepräge die Spuren einer unter jüdischen Einflüssen vollzogenen Genesis an sich trägt.

Aber auch der hier besprochene raffinirte Mißbrauch der Gemeinde durch diese Irrlehrer ist wieder nur ein Grund mehr für ihre richterliche Verderbung, welche Petrus hier nach ihrer unausbleiblichen Gewißheit wiederholt. Das Gericht, judicium, und zwar, wie der Artikel besagt, das ihnen zukommende, ihrem Treiben entsprechende Urtheil, welches also freilich nur ein verdammendes sein kann, feiert ihnen nicht, d. h. es ist für sie — dat. incomm. — ihnen zu Schaden, rührig und regsam, mit aller Energie darauf gerichtet, ja darin begriffen, sie zu erfassen. Das ist es aber ἔκπαλαι, von Alters her, indem es, wie V. 4 ff. gezeigt wird, schon vor Alters wider solche Sünder ergangen ist, mithin an allen späteren Versündigungen derselben Art sich nur selbst wieder zu appliciren braucht und kraft innerer sittlicher Nothwendigkeit appliciren muß [2]). Eben um diese nothwendige Gewißheit recht hervorzuheben, wird in der Weise des alttestamentlichen parallelismus membrorum noch der zweite Satz mit καί hinzugefügt, der von der ersten Gerichtsaussage sich nur dadurch unterscheidet, daß er die wirksame Bereitschaft gleich von dem durch jenes Urtheil Verhängten, von der diesen Menschen verdientermaßen zufallenden ἀπώλεια aussagt, und zwar mittelst eines Zeitwortes, das den vorhin eigentlich bezeichneten Begriff der Unthätigkeit bildlich als schlummern benennt.

Mit dem folgenden γάρ wird nun unmittelbar der Nachweis für jenes ἔκπαλαι angeschlossen in

---

1) vgl. 2 Thess. 3, 12 ff.; 1 Tim. 6, 5 f.; Tit. 1, 10 f. 2) vgl. Dietlein, gegen Huther.

Vers 4—9: „Denn wenn Gott die Engel, die gesündigt hatten, nicht verschont, sondern sie mit Banden von Finsterniss in die Tiefe hinabgeschlossen und so zur Bewahrung fürs Gericht überantwortet, und die alte Welt nicht verschont, sondern Noah, den Prediger der Gerechtigkeit, selbacht errettet hat, indem er Ueberfluthung über die Welt der Gottlosen hereinbrechen liess; — und die Städte Sodom und Gomorrha hat er eingeäschert und so durch Zerstörung (thatsächlich) verurtheilt, ein Exempel künftiger Gottloser ein für allemal aufstellend, und den gerechten Lot errettet, der zu leiden hatte von dem Wandel der in Ausschweifung zuchtlosen Menschen; denn durch Sehen und Hören folterte der Gerechte, unter ihnen wohnend, Tag für Tag seine gerechte Seele mit unsittlichen Werken —: Es weiss der Herr Fromme aus der Anfechtung zu erretten, Ungerechte aber für den Tag des Gerichts in Strafhaft zu behalten". . . .

Der Verfasser beginnt den Nachweis für jenes ἔκπαλαι in einer Reihe von Vordersätzen, welche sich ihm durch ihre längere Fortsetzung unter der Hand zu Hauptsätzen gestalten und ihn den Nachsatz vergessen lassen; derselbe ergänzt sich aber leicht nach Maßgabe des V. 3: Wenn Gott diese Gerichte alle verhängt hat, dann wird und muß er sicherlich auch über diese zukünftigen, jenen früheren ganz gleichartigen Frevler das Gericht der Vernichtung bringen. Der Nachdruck aber, womit der Verfasser gleich von vornherein zweimal, V. 1 und 3, diese richterliche Verderbung der Irrlehrer hervorhebt, die Eile, mit der er gleich nach der ersten kurzen Beschreibung derselben zu diesem förmlichen und ausführlichen Nachweis des Gerichts übergeht, und der stark erregte Eifer bei demselben, der ihn sogar wie 1, 17 aus der Construction fallen läßt — dies zusammengenommen läßt uns mit Sicherheit schließen, daß es mit ein Moment dieser Irrlehre ist, solches Verderbensgericht ganz und gar in Abrede zu stellen und vielmehr ihr schnödes Lasterleben für die rechte, freie Bethätigung des Christenstandes, für die eigentliche christliche Vollkommenheit zu erklären. Dieser systematischen Leugnung eines entscheidenden Strafgerichts gegenüber die Gewißheit desselben festzustellen, muß die folgende geschichtliche Beweisführung bestimmt und geeignet sein; und demnach wird sich aus der eigenthümlichen Anlage und Richtung der letzteren auch die nähere Art und Weise jener Leugnung wieder erkennen lassen. Wie aber die geschichtliche Beweisführung selbst angelegt und gemeint ist, werden wir am besten zu erkennen vermögen aus

Vers 9, der offenbar den Grundgedanken der vorhergehenden geschichtlichen Anführungen so zusammenfaßt, daß er der Sache nach als der Nachsatz angesehen werden kann, der das in den Vordersätzen bezielte Schlußergebniß bringt. Eben deßhalb haben wir ihn noch zu dieser Gruppe gezogen und wollen ihn gleich im Voraus betrachten.

Es fällt sofort in die Augen, daß die erste Vershälfte von den Frommen die einmalige Thatsache der Errettung und zwar aus anfechtender Drangsal, die zweite Hälfte aber von den Gottlosen nur einen dauernden Strafzustand aussagt. Letztere Aussage bedarf also, um an sich verständlich und besonders dem ersten Glied entsprechend zu sein, nothwendig einer Angabe des einzelnen Widerfahrnisses, wodurch die Gottlosen in solchen Strafzustand kommen, und des bestimmten Anlasses, der ihnen zu solchem Widerfahrniß gedeiht; und da diese Angabe nicht in diesem Glied selbst zu finden ist, so muß sie aus dem ersten Versglied ergänzt werden. Dieselbe gottverhängte Drangsal, welche solchen, die fromm sind — εὐσεβεῖς ohne Artikel — nur läuternde Prüfung ist und in herrliche Errettung ausgeht, die widerfährt solchen, die gottlos sind, als furchtbares Strafgericht, welches ausgeht in einen Untergang, der selbst wieder nichts Anderes ist, als Ueberlieferung in den Strafzustand einer unlösbaren Verhaftung bis zum Tag der letztentscheidenden richterlichen Verdammung und Verderbung. Damit kommen wir wieder auf unsere zwieseitige Fassung der den Irrlehrern in V. 1 und V. 3 gedrohten ταχινὴ ἀπώλεια. War ihnen aber — worauf wir ein entscheidendes Gewicht legten — das Gericht dort nicht blos als Strafe gedroht, sondern vor allem auch als christliche Wahrheit ihrer frechen Leugnung gegenüber behauptet, so tritt letzteres Moment auch V. 9 hervor in dem bedeutsamen οἶδεν κύριος κτλ. Diese auffallende Umschreibung des einfachen ῥύεται und τηρεῖ erklärt sich genügend nur aus einem beabsichtigten Gegensatz gegen die Behauptung, als sei die Verhängung eines solchen Gerichts im gemeinchristlichen Sinn der Natur der Sache nach, und also auch für Gott, unmöglich, undenkbar, und zwar — wie das durch οἶδεν Eingeleitete erkennen läßt — deßhalb unmöglich, weil es undenkbar, unmöglich sei, eine solche Unterschiedenheit der Wirkung herzustellen nach Maßgabe der sittlichen Verschiedenheit der persönlichen Objecte, die eben zur Hervorhebung dieser hier ausschlaggebenden verschiedenen Beschaffenheit artikellos bezeichnet sind. Beachten wir nun, wie die Benennung derer, die solche gerichtliche Verderbenswirkung zu

gewärtigen haben, in V. 10, in unmittelbarer steigernder Fortsetzung des ἀδίκους, übergeht in eine Schilderung des Treibens der Irrlehrer, worin dasselbe, übereinstimmend mit 2, 2 als geflissentlicher Mißbrauch der Leiblichkeit durch grundsätzliche Versenkung gerade in die ärgsten Sünden des Fleisches erscheint; und erinnern wir uns an die schon nach 1, 2 und 17 und 2, 1 den Irrlehrern zugeschriebene Geringschätzung der geschichtlich menschlichen Leiblichkeit des Herrn hinsichtlich seiner Vergangenheit wie seiner Gegenwart —: so werden wir schon darauf hin, spätere Bestätigung erwartend, als den, oder doch als einen Grundzug dieser Häresie die Verachtung der sarkischen Leiblichkeit überhaupt ansehen können [1]). Daß und wie dann diese einen frechen, grundsätzlichen Dienst fleischlicher Lust zur unmittelbaren Folge haben konnte und mußte, erhellt von selbst aus der Natur der Sache und wird durch die Geschichte genugsam bestätigt; es genügt an jenes gnostische Schiboleth zu erinnern: δεῖ καταχρῆσθαι τῇ σαρκί. Ebenso begreiflich aber ist es, daß solche, die auch nur einigermaßen noch dem Christenthum angehören wollten — und solche sind ja unsere Irrlehrer — um jener Theorie der Unsittlichkeit huldigen, wenigstens ungestört huldigen zu können, die Thatsache des diesseits und jenseits der Unsittlichkeit wartenden Verderbensgerichtes aus ihrem christlichen Bewußtsein zu beseitigen suchen mußten. Für diese von ihrem Bewußtsein postulirte Leugnung des Gerichts über Gut und Bös ergibt sich aber gerade aus jener Grundanschauung von der Bedeutungslosigkeit der Leiblichkeit auch leicht eine sehr scheinbare Begründung, und zwar gerade die, welche in V. 9 nach unserer Auslegung angedeutet ist. Die Leiblichkeit, so hieß es, als völlig bedeutungslos, gehe bei Allen gleichmäßig nur einer nothwendigen völligen Vernichtung entgegen, mit welcher dann auch Alles, was in und mit ihr geschehen, in die Bedeutungslosigkeit des Nichtseins verschwinde [2]). Die gemeinchristliche Unterscheidung also von Gut und Bös je nach dem mittelst dieser Leiblichkeit geübten Verhalten sei eine eingebildete, nichtige. Nur darauf komme es für das dereinstige ewige Geschick an, daß das Subject des künftigen Lebens, der Geist, in bewußter Bethätigung seiner Freiheit, durch Emancipation von der leiblich materiellen Seite des Lebens und durch innere Betrachtung und Speculation sich zu Gott, dem reinen Geist, erhebe und in ihn vertiefe. Wenn also eine

1) geg. Hofmann Schriftbew. I, 461. 2) vgl. Rampf, Br. Judä S. 69.

richterliche Katastrophe bevorstehe, so könne dieselbe nur eine solche sein, welche allen, den sogenannten Frommen wie den angeblich Gottlosen, widerfahren müsse als die ihnen allen gleichmäßig nothwendige Vernichtung ihrer äußeren Leibesnatur, und welche mithin nur dazu dienen könne, mit Aufhebung dieses an die Leiblichkeit gebundenen Unterschieds von Guten und Bösen, sie, die grundsätzlichen Diener fleischlicher Sinnenlust, mit den angeblich Frommen in der reinen Geistigkeit ganz gleichzustellen, und dadurch zu bestätigen, daß sie in der That mit ihrer theoretischen und praktischen Verleugnung der Nothwendigkeit heiligen Wandels sich als die ächten, reifen Christen bewiesen haben, welche zu sein sie beanspruchen.

Diesem Wahn wird nun in V. 9 entgegengehalten, daß der Herr allerdings es versteht, es vermag, eine allgemeine Drangsal über die ganze Gemeinde so kommen zu lassen, daß in ihrem oben besprochenen verschiedenen Erfolg und Ausgang für Fromme und Ungerechte dieser Unterschied als ein wesenhafter, das schließliche Geschick entscheidender sich erweist.

In dieser Weise bestimmt sich also hier in V. 9 der oben von uns als Nachsatz ergänzte allgemeine Schlußgedanke näher, und in diesem Sinn müssen also auch die geschichtlichen Beispiele V. 4—8, zu denen V. 9 logisch der abschließende Nachsatz ist, gemeint sein: sie müssen das gewisse göttliche Strafgericht wider die zügellos ausschweifende Fleischeslust unter der zwiefachen näheren Bestimmtheit aufzeigen, daß immer ein und dieselbe geschichtliche Thatsache die zwei Seiten eines rettenden und eines verderbenden Gerichts zumal an sich trägt, so zwar, daß dies eine Gericht dazu dienen muß, die Masse der Sünder, die bis dahin mit der wahren Gemeinde des Heils und der Gerechtigkeit äußerlich ununterschieden zusammengelebt haben, von ihr abzuthun und dem Unheil zu überliefern, und dagegen die eben dadurch geläuterte und in ihrer eigensten Reinheit dargestellte Gemeinde selbst für die Heilsvollendung zu bewahren. Dieser zwieseitige Gesichtspunct des geschichtlichen Beweises V. 4—9, besonders seine ausdrückliche Formulirung in dem allgemeinen Satz V. 9, erinnert uns aber wieder zwingend an den 1. Brief. Denn nach I, 4, 5. 6. 17. 18 waren schon damals die Leser wenigstens theilweise darüber bedenklich geworden, ob nicht der Tod, dem in der damaligen Verfolgung der als Gemeinwesen der Unsittlichkeit verlästerten Gemeinde gar Manche verfielen, in der That eine völlige Vernichtung des leiblichen Lebens sei,

mit welcher die Möglichkeit einer göttlich richterlichen Rechtfertigung dieses irdischen, im Leibe geführten Lebens gegenüber den Verlästerungen der Widersacher für immer dahinfalle; und wenn wir uns erinnern, mit welchem Nachdruck Petrus II, 1, 16 gerade im scharfen Gegensatz gegen eine schlechte Weisheit sich auf die zuverlässige Wahrheit dessen beruft, was er I, 3, 15—4, 19 den Lesern von der Machtherrlichkeit und einstigen Wiederkunft Christi bezeugt habe, so werden wir auch insbesondere der eigenthümlichen Ausführung I, 3, 18 ff. eine Beziehung auf Zweifel der Leser an der Parusie Christi zum endgiltigen Gericht über Gut und Bös geben müssen. Daß dann aber infolge dessen Regungen mißmuthigen Zweifels, ob denn überhaupt der sittlichen Bethätigung eine so entscheidende Bedeutung zukomme, und ob es denn nicht gerathener sei, statt der selbstverleugnenden Enthaltung von aller Lust des Fleisches, die außer der eigenen inneren Schwierigkeit auch noch Wuth und Anfeindung von Seiten der heidnischen Umgebung zuziehe, lieber mit der letzteren in den Strom der Lüste sich zu vertiefen und so statt harter Entsagung heiteren Genuß und statt bitterer Feindschaft gute Freundschaft der Welt sich zu verschaffen — daß, sage ich, solche Regungen von jenen ersten Bedenklichkeiten aus bereits bei den Lesern sich eingestellt hatten, läßt sich aus dem der angeführten Stelle I, 4, 5 unmittelbar vorhergehenden Vers 4 ziemlich unmittelbar entnehmen, und aus der ganzen eindringlich ernsten Vermahnung des Briefes zu unermüdeter Arbeit der Heiligung, besonders aus Stellen wie 1, 14. 24; 2, 11. 12. 15; 3, 1—3. 14. 15. 17 ff.; 5, 8, wenigstens mittelbar schließen. Das sind aber unverkennbar die vorbereitenden Anfänge zu der in unserm Capitel besprochenen förmlichen Häresie [1]). Wenn nun dort Petrus zur Beseitigung jener Anfänge seinen Lesern nicht nur die Gewißheit eines durch den leiblichen Tod nicht aufzuhebenden Gerichts über das bei Leibesleben geübte Verhalten vorhält (4, 5. 6), sondern auch, zu ihrer Ermunterung in treuer Heiligungsarbeit und zur Warnung vor Betheiligung an dem unsittlichen Treiben der Welt, sie 4, 12—19 darüber belehrt, daß ihre dermaligen Verfolgungsleiden ein Gericht seien, welches für die Gemeinde der Gläubigen und Heiligen nur die prüfungsmäßige Läuterung und Reinigung von allen ihr anklebenden sachlichen und persönlichen Mäkeln und der nothwendige Durchgang

1) vgl. Bengel und Dietlein zu 2, 1.

zur verklärenden Heilsvollendung, für die Gottlosen und Sünder aber, und nur für sie, die strafgerichtliche Abtilgung von der wahren Gemeinde und so der Eingang zu ewigem Verderben sei —: so bedarf es nur eines Blickes, um darin bis ins Einzelnste genau denselben zwieseitigen Gedanken wieder zu erkennen, der in unserer Stelle, V. 9, zur Warnung vor der Betheiligung an dem sittenlosen Treiben und der Gerichtsverleugnung der Irrlehrer, als Grundgedanke der ganzen Ausführung von V. 4 an enthalten ist; selbst der Wortlaut trifft gerade in den beiderseits entscheidenden Begriffen κρίμα und πειρασμός zusammen (I, 4, 12. 17 vgl. mit II, 2, 3. 9). —

Betrachten wir nun die geschichtliche Ausführung V. 4 ff. selbst des Näheren, so werden wir, um zufolge der aus V. 9 entnommenen Forderung eine einheitliche, nur einerseits rettende und andrerseits verderbende Gerichtsthatsache zu bekommen [1]), das in

Vers 4 Berichtete mit dem in Vers 5 Erzählten zu einem Vorgang zusammennehmen [2]). Dann aber kann in V. 4 keinesfalls der vorweltgeschichtliche Fall der Engel gemeint sein — eine Annahme, die freilich schon an sich nicht möglich ist. Denn nach der Zusammenstellung dieser Thatsache mit zwei Thatsachen der alttestamentlichen Geschichte V. 5 und 6 kann doch wohl auch V. 4 nur von einer solchen gemeint sein. Zweitens aber erfordert der Gedankenzusammenhang, daß das in V. 4 ausgesagte ἁμαρτάνειν gleicher Art sei mit dem sündigen Treiben der Irrlehrer, welches nach V. 2 und noch deutlicher nach V. 10 hauptsächlich als fleischliche Ausschweifung erscheint. So gewiß nun dies Moment bei jenem vorgeschichtlichen Fall der Engel schlechterdings nichts zu thun hat, so gewiß ist es gerade und allein das Wesentliche an der Versündigung der Engel, welche Genes. 6 berichtet wird. Denn es darf nachgerade wohl für ausgemacht gelten, daß dort nicht von Ehen zwischen Sethiten und Kainiten die Rede ist, sondern von einer geschlechtlichen Vermischung der Engel mit menschlichen Frauen. Auch der Ausdruck οὐκ ἐφείσατο wäre sinnwidrig, wenn an die selbsterwählte gottfeindliche Empörung dessen gedacht wäre, der sich eben damit zum absoluten Widersacher Gottes gemacht hat; während es immerhin nach menschlicher Anschauung richtig geredet ist, wenn es sich um ein bloses Hingerissenwerden von leidenschaftlichem Verlangen nach unstatthaftem Genuß handelt.

---

1) gegen Huther S. 295 Anm. 2) vgl. insofern Dietlein.

Ganz ausgeschlossen [1]) aber wird, wie bereits bemerkt, jede Beziehung auf den vorweltlichen Engelfall [2]) durch die Zusammengehörigkeit des in V. 4 und des in V. 5 Berichteten zu einer und derselben geschichtlichen Thatsache, deren eigentliche Benennung, eben weil sie alles in V. 4 und 5 Enthaltene umfassen soll, erst ganz am Ende nachgebracht wird in den Worten κατακλυσμὸν κόσμῳ ἀσεβῶν ἐπάξας. Denn nicht als Angabe des Strafgeschickes der Welt tritt dieser Participialsatz gegensätzlich der Rettung Noah's gegenüber, so daß aufzulösen wäre: „während er dagegen" ꝛc. [3]). Dies gegensätzliche Strafgeschick der Welt ist vielmehr in dem οὐκ ἐφείσατο ausgesagt, und dann mit ἀλλά die Rettung Noah's ihm entgegengesetzt; und dieser participiale Zusatz, der ja von dem strafrichterlichen Verderbensgeschick der Welt gar nichts enthält, dient seinem Inhalt wie seiner Form nach nur zur Angabe der geschichtlichen Art und Weise, wie die zweifache, verderbende und rettende Wirkung sich vollzogen hat. In und mit dem einen Fluthgericht also hat beides, was den Engeln, und was der alten Welt widerfahren ist, sich vollzogen; und eben damit die Einheit dieses strafrichterlichen Vorgangs für beide recht deutlich werde, wiederholt der Verfasser beim zweiten Object nur dasselbe οὐκ ἐφείσατο, welches er schon beim ersten gesetzt hatte, und gibt zugleich durch Weglassung jeder positiven Näherbestimmung deutlich zu erkennen, daß er die in V. 4 dem οὐκ ἐφείσατο mit ἀλλά hinzugefügte positive Näherbestimmung auch für V. 5 fortwirkend gedacht wissen will. Indem die große Fluth den alten Kosmos, das Weltganze, wie es in seinem physischen Bestand noch unmittelbar von den einheitlichen Uranfängen der Menschheitsgeschichte her bestimmt war, von Grund aus zerstörend umkehrte (evertere) und umgestaltete, so hat sie eben damit auch das darauf wohnende Menschengeschlecht sammt den sündiger Weise unter ihm auf Erden heimisch gewordenen Geistern in die Tiefe, sozusagen unter den Trümmern des einstürzenden alten Weltbaues begraben. Nur dies will mit ταρταροῦν gemeint sein; nicht an einen bestimmten unterirdischen Ort ist zu denken, sondern an das unbestimmte und unbestimmbare Hinunter und Unten, welches im Gegensatz zum Oben, zur Oberfläche der Erde, dem Gebiete menschlichen Lebens und geschichtlicher Lebensentwicklung, als die völlig sachgemäße Bezeichnung für die Sphäre der Nichtigkeit, Leblosigkeit, des

1) gegen Huther. 2) gegen Dietlein. 3) so Dietlein.

Todes sich zu verstehen gibt [1]). Da hinunter versetzen heißt ταρταροῦν. Danach ist nun auch klar, was mit σειραὶ ζόφου gemeint ist: es sind Bande, die in Finsterniß bestehen [2]). Oben nur ist Leben und Lebensbewegung, weil nur oben das beide bedingende Element des Lichtes ist, — Licht nämlich in dem Sinn, daß das sinnliche Licht nur seine creatürliche Erscheinung ist; die Thatsache also, daß dies creatürliche Licht nicht hinab ins Untere dringt, die Finsterniß, welche drunten herrscht — ebenso als blos sinnliche Abbildung absoluten Mangels des Lichtes —, die kann wohl sinnbildlicher Weise dargestellt werden als die Macht, welche denen, die drunten sind, alles Leben, alle geschichtliche Entwicklung unmöglich macht. So, und nicht, wie Dietlein wunderlich genug behauptet, räumlich, körperlich, sind die σειραὶ ζόφου gemeint; und daraus wieder ergibt sich von selbst, wie diese Verhaftung der Engel in das lichtlose Unten eine Ueberantwortung in den unabänderlichen Zustand des Behaltenwerdens bis zur letzten richterlichen Entscheidung ihres Geschickes war und sein mußte. Für die in solchen Todeszustand Hinabgerafften gibt es keine subjective Entwicklung und Entscheidung mehr; sondern wie es ihre eigene sittliche Entscheidung war, infolge deren diese Wegraffung ihnen widerfuhr, so ist auch diese letztere selbst die einfürallemalige göttlich richterliche Entscheidung ihres Geschickes, welche nur noch ihrer offenkundigen Herausstellung und äußersten Vollziehung beim schließlichen Gericht über Gut und Bös wartet und mit innerer Nothwendigkeit darauf hinauskommt. Demnach ist ihr dermaliger Zustand für sie allerdings bereits der Anfang dessen, worauf es schließlich mit ihnen hinauskommt, die vorläufige Verwirklichung des ewigen Todes, und insofern, wie es V. 9 ausdrückt, ein fortwährendes κολάζεσθαι [3]). Es ist das aber nicht an sich schon ein ganz einzigartiger Zustand, der etwa zur Bestrafung dieser Engel erst geschaffen worden wäre, sondern es ist nichts Anderes als der Todeszustand, so wie er bei den im Leben schlechthin böse Gewesenen sich bestimmt als ein Zustand der Gebundenheit in äußere und innere Pein, als ein εἶναι ἐν φυλακῇ, wie es 1 Pet. 3, 19 ausgedrückt ist.

Was der Sache etwas Einzigartiges gibt, ist nur dies, daß die, welche in solchen Todeszustand kommen, Engel sind, körperlose Geist-

---

1) vgl. Hofmann, Schriftb. I, 427. 2) vgl. Bengel. 3) vgl. Huther zu V. 9.

wesen. Als Creaturen dem Tode, der einigen, überall wesentlich gleichen Todesmacht zweifellos zugänglich, können sie ihn nur nicht erfahren als Scheidung von Leib und Seele, sondern in einer unmittelbaren und innerlichen Weise, die sich unserem durch unsere Geistleiblichkeit bedingten Denken und Vorstellen absolut entzieht. Nur wird man allerdings in Betracht ziehen dürfen, daß die Engel durch die Art ihrer Versündigung, durch ihre so enge und unmittelbare Vereinigung mit menschlichen Frauen, mit der körperlichen Welt und Menschheit in eine so intensive Berührung getreten sind, daß davon auf ihren eigenen Wesensbestand eine Rückwirkung ausgehen mußte, infolge deren sie mehr, als ihre Geistigkeit an sich es möglich gemacht hätte, fähig wurden, den Todeszustand so, wie er Menschen überkommt, wenigstens in analoger Weise, an sich zu erfahren. Eben darum aber, weil es diese sündige Vermischung der Engel mit Menschentöchtern, also recht eigentlich die gemeinsame Sünde der Geister und der damaligen Menschheit war, wodurch das Verderbensgericht heraufbeschworen wurde, darum ist dasselbe auch beiden Theilen gemeinsam und gleichmäßig zur Wegraffung in solchen Todeszustand gediehen. Das deutet der Verfasser, wie wir oben zeigten, durch die Art an, wie er V. 5 an V. 4 anschließt. Er bespricht aber dies Strafgeschick ausdrücklich nur nach seinem Vollzug an dem einen sündigen Theil, den Geistern, weil natürlich gerade darin eine außerordentliche Verstärkung des beabsichtigten Beweises liegt, daß dann Gott um so gewisser und unnachsichtiger über diese Menschen, die sich gleicher Versündigung schuldig machen werden, ein zu ewigem Verderben führendes Strafgericht bringen werde. Erinnert uns nun aber diese ganze Verwendung des Fluchgerichts in handgreiflicher Weise an 1 Pet. 3, 19 — wie wir oben schon auf das Zusammentreffen der beiderseitigen höchst charakteristischen Vorstellungen und Bezeichnungen *σειραὶ ζόφου* und *φυλακή* aufmerksam machten —: so haben wir zugleich an dieser einseitigen Hervorhebung der Bestrafung der Geister einen Beweis, daß nicht etwa dieser Passus von der Fluth nur der wohlberechnete Kunstgriff eines Fälschers zur Erhöhung der Aehnlichkeit seines Briefes mit dem 1. Brief Petri ist; denn dann würde er doch selbstverständlich die Sache wenigstens im Wesentlichen so wie im 1. Brief, also eben in Bezug auf das weggeraffte Menschengeschlecht, nicht aber in Beziehung auf die dort ganz und gar außer Betracht bleibenden Engel dargestellt haben; am allerwenigsten so, daß er die Bestrafung der Geister

ausführlich vorangestellt und die der Menschen nur mehr beiläufig und nachträglich angefügt hätte. Die Neuheit aber und Selbstständigkeit, womit ein eigenthümlicher Gedanke an einer zweiten Stelle in Vergleich mit einer früheren behandelt wird, gilt sonst in der Kritik als eins der stärksten Beweismittel für die Herkunft der zweiten Stelle von dem Verfasser der ersten — warum also nicht für unsere Stelle hier? Uebrigens läßt sich auch der bestimmende Grund für diese andere Behandlung der Sache erkennen. Daß Petrus das Strafgeschick gerade der Geister bespricht, weil das die Beweiskraft des V. 4 bedeutend verstärkt, sahen wir; daß er aber nun doch in den Anfangsworten von V. 5 das Strafgeschick der alten Welt kurz erwähnt, geschieht auf Grund der Erwägung, daß ja zu der Errettung des einzigen Hauses Noah's, welche die andere Seite der Sache bildet, nicht die Verderbung der Geister, sondern nur die der übrigen Welt und Menschheit einen richtigen Gegensatz bildet. Gerade weil die Aussage über den alten Kosmos eigentlich nur diese Bedeutung der Ueberleitung zum Folgenden hat, ist sie auch so kurz gerathen, daß sogar die Angabe, wodurch die Welt dies Gericht verschuldet hatte, fehlt und erst in der schließlichen geschichtlichen Näherbestimmung des ganzen Vorgangs nachgebracht wird mit dem Ausdruck κόσμος ἀσεβῶν: Gott hat den Kosmos durch die Fluth zerstört, weil er ein κόσμος ἀσεβῶν geworden war, d. i. eine Welt, welche, statt einer heiligen Menschheit zur Stätte und zum Mittel heiligen Gottesgehorsams und stetiger Selbstvollendung zu dienen, vielmehr einer so gut wie ausnahmslos gottwidrigen Menschheit zum ausschließlichen Gebiet und Mittel gottwidriger Selbstbethätigung und äußerster sündiger Entartung geworden war und mehr und mehr zu werden drohte, so daß sie über kurz oder lang hätte aufhören müssen, die Stätte der werdenden Gemeinde des Heils und Menschheit Gottes zu sein. Darum hat denn Gott in der Fluth ein solches Gericht kommen lassen, durch welches diese ganze, der eigentlichen Heilsgemeinde fremd und feindlich gegenüberstehende Masse der sündigen Menschheit von dieser Heilsgemeinde, mit der sie scheinbar und äußerlich ununterschieden zusammengehört hatte, hinweggetilgt, und zugleich diese Heilsgemeinde selbst gerettet, zur Fortführung ihres heilsgeschichtlichen Lebens auf einer neuen Erde bewahrt wurde in dem kleinen Bestand, in welchem sie damals auf Noah und seine siebengliedrige Familie beschränkt war. Eben um diese Familie als den Kreis der damaligen Gottesgemeinde zu

bezeichnen, wird ihr repräsentirendes Haupt nach der Gerechtigkeit benannt, d. i. nach dem rechten heilsgeschichtlichen Verhalten demüthig gläubigen Gottesgehorsams; aber absichtlich nicht danach, daß solche Gerechtigkeit an Noah und also auch an seinen sieben Angehörigen sich fand, sondern danach, daß Noah mit Wort und That sie predigte, daß also er mit seinem Hause, d. h. die Gottesgemeinde, dastand als ein wohl erkennbares, mahnendes und warnendes Zeugniß vom rechten heilsmäßigen Verhalten für die sündige Menschheit, deren richterlicher Untergang demnach nur ein selbstgewollter, durch böslichen Unglauben selbst verschuldeter war. So wird auch in der jetzt bevorstehenden inneren Gefährdung der Gemeinde durch eine zahlreiche Menge von Abfälligen innerhalb ihrer selbst (s. V. 1 ἐν ὑμῖν und V. 2 δι' οὓς κτλ.) dennoch die wahre Gemeinde des Glaubens, seis auch in noch so kleinem Kreis, bestehen bleiben und in solchem Bestand gegenüber jener Vielheit ihrer zu schnödem Sündendienst abgefallenen Glieder selbst ein stetiges, wohl vernehmbares Zeugniß sein und geben von dem gottgemäßen christlich heiligen Verhalten, bis einst infolge ungläubiger Verachtung solchen Zeugnisses diese falschen Brüder von ihr werden abgethan werden durch ein Verderbensgericht, welches sie selbst, die Gemeinde, in ihrer vollen Heiligkeit darstellt und als geläuterte und gereinigte der Heilsherrlichkeit entgegenbringt. Und wie dort Gott den Untergang einer ganzen Welt sich nicht reuen ließ, um nur die kleine Gemeinde als solche zu bewahren, so wird er auch einst sich nicht scheuen, die überwiegende Masse der Abfälligen um der kleinen Zahl seiner auserwählten Getreuen willen richterlich zu vertilgen. Denn eben um diesen Gegensatz der Größe und der Kleinheit hervorzuheben, benennt Petrus, gegenüber dem ὄγδοος Νῶε den Gegenstand des Verderbensgerichts zweimal mit dem artikellosen κόσμος: eine Welt hat er nicht verschont [1]), während er doch die freilich über den ganzen sinnlichen Weltbau ergangene Fluth nicht in dieser umfassenden Weitschaft, sondern gerade nur in Bezug auf die Erde und die darauf wohnende Menschheit im Auge hat. Schließlich können wir uns nun für die oben schon besprochene Gleichartigkeit unserer Stelle mit I, 3, 19 ff., auch noch auf zwei neue Merkmale berufen, einmal auf die beiderseitige eigenthümliche Vorstellung, daß das Fluthg richt ein verderbendes und ein rettendes zumal war, und sodann auf den Ausdruck

1) vgl. Bengel.

κήρυξ δικαιοσύνης, womit nicht das I, 3, 19 von Christo ausgesagte ἐκήρυξε näher bestimmt, sondern vielmehr das ausdrücklich gesagt wird, was dort in dem ἀπειθήσασιν vorausgesetzt und in der Näherbestimmung κατασκευαζομένης κιβωτοῦ einem Theil nach angedeutet war.

Dasselbe aber, was durch dies zwieseitige Fluthgericht, ist nach Vers 6—8 vorgebildet durch die Thatsache der Zerstörung von Sodom und Gomorrha, und diesmal macht der Apostel die Vorbildlichkeit durch den participialen Schlußsatz ὑπόδειγμα — τεθειχώς ausdrücklich bemerklich, und zwar hinsichtlich der strafenden Verderbenswirkung jenes Gerichts, auf welche ja nach dem Zusammenhang sein Absehen hauptsächlich gerichtet ist. Da übrigens dieser Zusatz der Sache nach eben das aussagt, was nach der Anlage der ganzen geschichtlichen Ausführung erst als Folgerung im Nachsatz zu bringen wäre, so sieht man, daß der Verf. bereits hier die Gestaltung seiner Aussage in Vordersätzen mit εἰ vergessen hat [1]). Ein beweiskräftiges Beispiel derer, die inskünftige gottloses Verhalten üben werden, d. h. in etwas zusammengezogenem Ausdruck: ein Beispiel und Vorbild ihres Geschickes, hat damit Gott ein für allemal (Part. Perf.) gesetzt, so daß es nun als ein giltiges, als ein zu seiner anwendenden Wiederholung sozusagen nöthigendes dasteht — wieder ganz der Gedanke jenes οὐκ ἀργεῖ V. 3. Das hat er gethan, indem er diese Städte, die nach Genes. 19, 5 ebenfalls gerade den Sünden einer abscheulichen, widernatürlichen Unzucht fröhnten, in Asche legte, und so ein in völliger Zerstörung bestehendes Verdammungsurtheil wider sie ergehen ließ [2]).

Aber zugleich mit dieser verderbenden Wirkung, nur als ihre andere Seite, vollzog sich auch die rettende Wirkung an Lot als demjenigen, welcher mit seinem die Gemeinde des gottgemäßen Rechtverhaltens ausmachenden Hause mitten unter dieser gottlosen Bewohnerschaft lebte. Und hier wird nun, zur Bestätigung unseres Verständnisses des vorigen Beispiels, diese Rettung recht geflissentlich nicht sowohl als Bewahrung vor dem über Sodom verhängten Untergang dargestellt, sondern vielmehr als die durch jene Bewahrung nur vermittelte Erledigung von dem Druck der äußeren Gemeinschaft mit der bisherigen gottlosen Umgebung. Denn gerade in Bezug auf das ἐῤῥύσατο wird Lot bezeichnet als καταπονούμενος κτλ. Zu leiden

1) gegen Huther. 2) vgl. Dietlein.

hatte er unter dem Wandel seiner Umgebung, indem dieselbe aus solchen bestand, die in üppig ausschweifendem Leben alle und jede Schranke natürlich sittlicher menschlicher Zucht durchbrachen [1]). Wiefern er darunter zu leiden hatte, führt nun

Vers 8 näher aus. Indem er unter ihnen wohnte, diente Blick und Gehör ihm, dem Gerechten, nur dazu, seine gerechte Seele zu peinigen durch gottloses Thun, wie er solches immerzu sehen und hören mußte. Er quälte, heißt es äußerst treffend, nicht: sie quälten; denn es war eben sein eigenes persönliches Verhalten, daß er diese äußeren Wahrnehmungen solchen Eindruck auf seine Seele machen ließ [2]); es war das nur die consequente Fortsetzung derjenigen sittlichen Selbstbestimmung, wornach er ein δίκαιος geworden war, oder, was dasselbe, seine ψυχή zu einer δικαία gemacht hatte. Denn ψυχή ist das individuelle Geistesleben des Menschen, sofern es überhaupt eindrucksfähig und bestimmbar und insonderheit für die vom Ich ausgehende sittliche Selbstbethätigung so oder so bestimmbar ist. Eben dadurch also, daß Lot seinem individuellen Geistesleben gerade die Bestimmtheit der Gerechtigkeit, der gottgemäßen sittlichen Beschaffenheit gegeben hatte, dadurch geschah es, daß der durch jene sinnlichen Wahrnehmungen seinem individuellen Leben nothwendig vermittelte Eindruck gerade ein schmerzlicher war — es war eine selbstgewollte, selbstgesetzte Qual seiner Seele. Gerade dieses innere sittliche Leiden Lots und nicht seine äußeren Anfechtungen hebt aber Petrus absichtlich hervor, nicht blos, weil in der That jenes das größere Leid war, sondern vor allem weil Lots Lage in Sodom dargestellt werden soll als die Vorausdarstellung der künftigen Lage der Gemeinde gegenüber den in ihrer eignen Mitte sich breit machenden zucht- und sittenlosen Irrlehrern und ihren Anhängern; auch da wird sichs ja für sie nicht sowohl um äußere Anfechtung handeln, sondern vielmehr um innere Beunruhigung über solche verunreinigende Entstellung ihres heiligen Wesens nach innen und außen (vgl. oben V. 2).

Nicht beliebig herausgegriffen, sondern mit gutem Bedacht gewählt sind diese beiden Thatsachen V. 4—5 und V. 6—8 als die entscheidenden, gerade hierher gehörigen Beweise. Denn abgesehen auch davon, daß nach unsern Bemerkungen zu 1, 16 der gegenwärtige und

---

1) Bengel: contra naturam peccabant. 2) vgl. Calvin, Dietlein; gegen de Wette: „fand gequält".

künftige Mißbrauch gerade dieser und ähnlicher Thatsachen im Sinn der bekämpften Irrlehre dem Petrus eben auch diese Thatsachen als Gegenbeweisstücke nahe legen mochte, so wird doch jedenfalls das göttliche Gericht durch diese beiden Thatsachen gerade schärfer als durch irgend welche anderen erwiesen, und zwar in seinem ganzen schrecklichen Ernst erwiesen. Denn erstlich ist ja die Zeit der grundleglichen Anfänge der Menschheits- und Heilsgeschichte, dem beide Vorgänge angehören, an sich am beweiskräftigsten für das, was am Ende der Geschichte sich begeben wird, und besonders ist das Fluthgericht der eminente biblische Typus für das Endgericht, wie zu I, 3, 29 ff. des Näheren gezeigt worden. Sodann tritt gerade in diesen beiden Vorgängen die Zwieseitigkeit des Gerichts, seine verderbende und seine rettende Seite, besonders deutlich heraus, und zwar die erstere nach ihrer entsetzlichen, ausnahmslosen Ausdehnung auf alle Gottlosen. Endlich aber ist gerade das Gericht über Sodom und Gomorra besonders geeignet, dem Fluthgericht ergänzend zugesellt zu werden; denn indem so das Wassergericht durch ein Feuergericht gesteigert ist, wird gleich angedeutet — was hernach 3, 7 zur förmlichen Aussage kommt —, daß gegenüber jenem ersten, nur umgestaltenden Fluthgericht das dadurch vorgebildete schließliche Gericht über die gottlose Welt ein völlig vernichtendes sein wird [1]).

Wenn also, wie

**Vers 9** in dem bereits erörterten Sinn sagt, das Fluthgericht und das Gericht über die zwei Städte Bürgschaft geben, wie gewiß Gott allerdings im Stande und auch Willens ist, Gericht zu üben in der Weise, daß er es den Frommen ein läuterndes, zum Heil führendes Prüfungsleiden, den Gottlosen aber Anfang ewigen Verderbens werden läßt: so fällt nach dem Zusammenhang der Schwerpunct des Gedankens doch auf die letztere Seite. Und absichtlich erst jetzt, nachdem die Gewißheit des Gerichts festgestellt ist [2]), geht Petrus an eine genauere Beschreibung des in V. 2 nur kurz angedeuteten sittlichen Wesens der Irrlehre, und knüpft dieselbe denn auch mit V. 10 entsprechender Weise so an, daß er sagt, wie das göttliche Gericht solche ewig verderbende Wirkung gerade über diejenigen zu allermeist bringen werde, welche eben weil sie die Möglichkeit solchen Gerichts leugnen, sich einem so schnöden Sündendienst hingeben, wie er auch

1) vgl. Dietlein S. 159. 2) vgl. Bengel zu 2, 3.

bei ihren alttestamentlichen Vorgängern die entscheidende Veranlassung ihres Strafgeschickes war.

Vers 10—13a: „Am meisten aber (weiss der Herr zum Gerichtstag in Strafzustand zu bewahren) diejenigen, welche dem Fleisch in lüsterner Gier nach Befleckung nachgehen und Herrschaft verachten. Selbstvermessene Verwegene! Herrlichkeiten scheuen sie sich nicht zu lästern — während doch Engel, die an Stärke und Macht grösser sind, gegen sie kein lästerliches Urtheil fällen. Diese aber, wie unvernünftige Thiere, erzeugt als sinnliche Wesen zu Fang und Verzehrung, werden, indem sie lästern im Gebiete dessen, was sie nicht verstehen, in dem Vergehen desselben auch (selbst) untergehen, also davontragend den Lohn der Unsittlichkeit, während sie für frohen Genuss achten die gegenwärtige zeitliche Wollust". —

Wenn der Verfasser hier fast durchweg im Präsens redet, so bezeichnet er damit keineswegs die Irrlehre als eine schlechthin gegenwärtige, wie man gesagt hat [1]), um ihn als einen Fälscher aus späterer Zeit zu erweisen, der post eventum, nach der ihm vorliegenden Wirklichkeit, vaticinia von diesen Erscheinungen fabricirt, und um der Sache Kraft zu geben, sie dem Petrus in den Mund gelegt habe, der aber hier unglücklicher Weise die verhängnißvollen Ohren aus der übergeworfenen Löwenhaut in ihrer ganzen Länge hervorragen lasse. Denn in der That wäre ein so über die Maßen plumpes aus der Rolle Fallen gerade am entscheidenden Punct ein Beweis von einer so absoluten Unfähigkeit und Albernheit des Verfassers, daß nicht zu begreifen wäre, wie ein solcher — man verzeihe den, eben allein zutreffenden Ausdruck — ein solcher Gimpel [2]) nur den Plan zu einem derartigen Betrug zu entwerfen und auch nur zwei Zeilen lang die Täuschung mit Erfolg durchzuführen vermocht haben soll [3]). Aber es hat mit diesen angeblich selbstverrätherischen Präsentibus auch ganz und gar nichts auf sich: der Verfasser will offenbar nur das Treiben, die Art, das Wesen der Irrlehrer beschreiben, schildern, wofür das Präsens nicht blos möglich, sondern gerade natürlich und bei participialischer Rede das einzig Mögliche ist [4]).

---

1) Mayerhoff, Einl. in d. petr. Schr. S. 188; Credner, Einl. in d. N. T. S. 660; Bleek, Einl. in d. N. T. S. 576; Huther S. 255 u. A.
2) als solchen betrachtet ihn Schwegler, nachap. Zeitalter I, 494. 3) vgl. Brückner S. 123. 4) vgl. Mtth. 24, 40; Luk. 17, 34; Joh. 16, 17; 1 Kor. 15, 24. 26; besonders 2 Thess. 2, 3—12.

An unserer Stelle aber erklärt sich das Präsens noch ganz besonders aus der äußerst starken Erregtheit des Verfassers, die ihn hier ähnlich wie 1, 17 f. und 2, 4 ff. die formale Regelrichtigkeit seiner Rede weniger beachten läßt. Gerade dieses unwillkürliche Unterliegen der Sorge für die Form unter der Stärke der Gemüthsbewegung spricht für die Ursprünglichkeit der Weissagung. Ueberdies schildert der Verfasser ein Bild, das er wie in prophetischer Vision vor sich sieht: wie oft aber wird in solchem Fall auch in der alttestamentlichen Prophetie mit schildernden Präsentibus geweissagt; und wenn, wie wir am ersten Brief wahrgenommen haben, das Leben in alttestamentlich prophetischen Anschauungen und Formen gerade den Petrus auszeichnet, so dürfte diese präsentisch schildernde Form unserer Weissagung hier im Zusammenhalt mit 1, 19—21 und 2, 1 vielmehr gerade für petrinische Abfassung zeugen. Endlich aber mußte sich dies schildernde Präsens dem Verfasser um so natürlicher darbieten, als allerdings, wie wir schon sahen und noch bestimmter sehen werden, die Anfänge dieser Irrlehre bei den Lesern bereits sich zu zeigen begonnen hatten.

Gehen wir nun an das Einzelne in der Schilderung der zukünftigen Irrlehrer selbst. Was σάρξ ist, hinter dem sind sie her eben um deß willen, was es als σάρξ seiner Art nach ist, nämlich — wie das durch den Ausdruck πορεύεσθαι ὀπίσω und durch das folgende ἐπιθυμία angedeutet wird — sofern es vermöge fleischlicher Körperlichkeit ein Mittel grobsinnlicher Lust ist; dabei liegt in dem verächtlichen πορ. ὀπίσω das Moment ekelhafter viehischer Brunst [1]). Diese Brunst aber, die sie dazu treibt, ist nun noch dazu ihrer eigentlichen Art nach Gier nach Befleckung, also nicht blos nach gemein menschlichem, wenn auch zügellosem Geschlechtsgenuß, sondern nach einer naturwidrigen, greulichen Unzucht [2]), durch welche das leibliche Leben des Menschen um seine creatürliche Ehre und Würde gebracht wird, über deren Zulässigkeit daher auch nicht, wie über die einer zuchtlosen, aber doch naturgemäßen Befriedigung des geschlechtlichen Triebes, das sittliche Urtheil in einem relativ entschuldbaren Irrthum befangen sein kann, sondern deren absolute Unsittlichkeit durch das natürlich menschliche Gewissen kräftig bezeugt wird (vgl. Röm. 1, 24 ff.). Denn in subjectivem Sinn ist der Genitiv μιασμοῦ zu nehmen: was ihnen selbst auf Grund ihres sittlichen Bewußtseins Verunehrung menschlicher

1) vgl. Luther, Calvin. 2) vgl. Grotius, Benson.

Leiblichkeit ist, das eben und als solches machen sie zum Gegenstand ihrer wüsten Gier; gleich als wollten sie damit gerade einen möglichst kräftigen Beweis von der Stärke ihrer Geringschätzung des Leibes und seiner zukünftigen Bedeutung beim Gericht geben.

Und wie sie damit die gottgegebene Würde ihrer Leiblichkeit aufheben und die Gottesstimme ihres Gewissens unterdrücken, so beweisen sie sich ebendamit andrerseits als solche, „welche verachten, was Machthaberschaft ist". Schon diese unmittelbare Zusammenstellung mit der ersteren Aussage läßt uns erkennen, daß wie Eph. 1, 21; Kol. 1, 16 unter κυριότης engelische Geistermacht gemeint ist, und zwar Geistermacht über das, was im ersten Glied als Gebiet der sündigen Zuchtlosigkeit dieser Menschen genannt war, über das Gebiet des körperlich Sinnlichen. Denn Geister eben sofern sie über die sinnliche Welt zu schalten und Gebieten derselben vorzustehen haben, bezeichnet κυριότης. Ohne Artikel steht dieser Begriff, weil ja nicht ein einzelner oder mehrere bestimmte Träger solcher Stellung, sondern Alles, was irgend seiner Art nach solche Macht ist, bezeichnet sein soll, indem eben zu solcher Art das καταφρονεῖν in gegensätzlicher Beziehung steht: sie achten solche Macht nicht als Macht, sie machen sich nichts aus ihr, sofern sie eben Macht sein soll. Es ist demnach vorausgesetzt, daß die anerkennende Achtung solcher engelischen Macht und ihrer Bethätigung diese Menschen von ihrem frevelhaften Mißbrauch des Sarkischen abhalten könnte; und danach können hier nicht die guten Engel gemeint sein, welche ja nur zum Behuf positiver Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens an der Welt und Menschheit über die Creatur Macht haben und bethätigen, sondern böse Geistwesen, welche durch diese sarkischen Dinge ihre verderbliche, heilsstörende Kraft zu erzeigen Macht haben. Die Irrlehrer behaupten also übermüthiger Weise, es sei nichts mit diesen Geistmächten, und folglich auch nichts damit, daß man durch mißbräuchliche Versenkung in das ihnen untergebene Sarkische ihnen und ihrer verderblichen Machtwirkung sich überliefere.

So trotzen sie also diesen engelischen Geistmächten; und gleichsam sich selbst vergegenwärtigend, was das auf sich habe, bricht nun der Apostel in den Ausruf aus: τολμηταὶ αὐθάδεις! denn beide Bezeichnungen gehören als Substantiv und Adjectiv zusammen [1]), so zwar, daß jenes frevelhafte Verhalten wider die Geister in dem Sub-

1) vgl. Bengel.

stantivbegriff τολμηταί nach seiner Richtung auf die Objecte, die Geister, in dem Adjectiv αὐθάδεις nach seiner Richtung auf das Subject selbst benannt ist. Sodann hängt δόξας natürlich nicht von τρέμουσι, sondern von βλασφημοῦντες ab, welches in der bekannten Weise, wie oben 1, 10 καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες, zu τρέμουσιν construirt ist. Und wie vorhin die Geistmächte κυριότης hießen in Rücksicht auf das καταφρονεῖν, so hier, in Rücksicht auf βλασφημεῖν, δόξαι, d. h. solche, denen ihr Besitz überweltlicher, also im Grunde göttlicher Macht über Welt und Menschheit [1]) dem Menschen gegenüber herrliche Würde und Majestät verleiht, welche man also auch lästern, durch deren Lästerung man sich versündigen kann [2]). Βλασφημεῖν nämlich heißt: einer Person oder Sache dasjenige Sein und Leben, diejenige Wesensbeschaffenheit absprechen, welche sie kraft ihrer Beziehung zu Gott hat. Daß aber den bösen Engeln solche Beziehung zu Gott zukommt, besagen im N. T. die Stellen, wo entweder ausgesagt oder vorausgesetzt ist, daß sie ihr Wesen im Himmel haben, wie Eph. 6, 12; Apok. 12, 7—9. Diese Angabe selbst aber geht wieder zurück auf die alttestamentliche Anschauung, wie sie in der Erzählung von Satans Verhandlungen mit Gott über Hiob und im Gesicht des Propheten Sacharja Cap. 3 sich ausspricht. Die durch Adam gesetzte Sündhaftigkeit und Sünde der Menschheit gibt dem Satan die Möglichkeit, die auch der Heilsgemeinde und ihren Gliedern eignende sündige Beschaffenheit gegen Gottes Gnadenverhältniß zu ihr und in ihr zur Welt verklagend geltend zu machen, und die den Geistern als solchen zukommende Macht über die Welt an Welt und Menschheit auszuüben in einer wider Gottes Heilswillen streitenden Bethätigung, welche zwar Betheiligung an Gottes Macht über die Welt, eben darum aber auch dem Willen Gottes über Welt und Menschheit dienstbar ist, indem sie die der Sünde gegenüber zürnende Richtung und Bethätigung des Willens Gottes, welcher an sich doch wesentlich Liebeswille ist, durch ihre verderbende Wirkung unfreiwillig und unbewußt verwirklichen muß. Solche Wesen also, welche kraft dieser dienstlichen Beziehung zu Gottes eigener Machtherrlichkeit über die Welt den Menschen als Herrlichkeiten, Majestäten gegenüberstehen, wagen jene Menschen mit frechem Trotz zu leugnen, während doch — wie nun

1) vgl. 2 Kor. 4, 4. 2) vgl. Bengel.

Vers 11 mit dem in dieser Bedeutung sonst nicht üblichen, unserm volksthümlichen „wo" ganz ähnlich gebrauchten ὅπου fortfährt — während doch diese Beziehung derselben zu Gott so stark und bedeutsam ist, daß selbst solche Engel, welche an subjectiver Kraft und objectiver Machtvollkommenheit ihnen überlegen sind, kein Urtheil wider sie aussprechen, welches eine Leugnung jener auf ihrer Beziehung zu Gott ruhenden Herrlichkeit enthielte, wie das jene, ihnen gegenüber so unvergleichlich schwächeren Menschen wagen. Denn nicht diesen Menschen gegenüber werden die ἄγγελοι benannt als ἰσχύϊ καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες [1] — da wäre dies ein äußerst müßiger, allzu selbstverständlicher Zusatz —; sondern in Vergleich mit der Kraft und Macht eben jener δόξαι [2]. Im Gegensatz zu der Frechheit derer, welche die ihnen, den unvergleichlich schwächeren Menschen, als übergewaltige Mächte gegenüberstehenden Geister lästern, erinnert der Apostel an die zurückhaltende Scheu, womit die jenen δόξαις entschieden übermächtig gegenüberstehenden Geister solcher Lästerung sich enthalten zu müssen glauben. Danach kann auch kein Zweifel sein, daß diese ἄγγελοι eine ganz andere Gattung von Engeln sind, nämlich gute [3]. Mit der ganzen Bemerkung aber hat Petrus, wie aus Jud. 9 sich bestätigen wird, jenen bereits erwähnten visionären Vorgang Sach. 3 im Auge [4]. Der Engel des Herrn, vor welchem dort Satan mit dem seiner Sündhaftigkeit wegen von ihm verklagten Hoheprieſter Josua steht, dieser Engel des Herrn, der doch so viel gewaltiger ist als Satan, daß er als dessen Richter erscheint, ja welcher so unmittelbar des Herrn eigene Gegenwart vertritt, daß es von seinem Sprechen kurzweg heißen kann: „der Herr sprach" — dieser Engel fällt zwar einen Urtheilsspruch wider Satan, aber so wenig einen lästerlichen im obigen Sinn, daß er vielmehr ausdrücklich die Entscheidung von sich weg dem Herrn zuweist, und damit deutlich genug anerkennt, wie Satan allerdings in einer so wirklichen, wesenhaften Beziehung zu Gott steht, daß eben auch nur Gott selbst mit seinem richterlichen Machtwort ihm bei der Bethätigung seiner Machtstellung entgegenzutreten Fug und Macht hat; —

Vers 12: diese aber, diese Lästerer der bösen Geistwesen, im

---

1) so auch Gerhard, Bengel, de Wette, Huther. 2) vgl. Benson. 3) vgl. Hofmann, Schriftbew. I, 347. 4) s. über dens. Köhler, nachex. Proph. 2. Abth. S. 106.

Gegensatz zu den guten Engeln, welche auf Grund richtiger Würdigung jener ersteren sich auch mit richtiger Scheu gegen sie verhalten — mit diesen Leuten ists bestellt wie mit unvernünftigen Thieren, sowohl hinsichtlich ihrer subjectiven Stellung, als auch, in Folge dessen, hinsichtlich ihres objectiven Geschickes. Die Construction ist nämlich die, daß zu οὗτοι als Prädicat φθαρήσονται gehört, und im Vergleichungssatz das γεγεννημένα sowohl mit φυσικά als mit εἰς zu verbinden ist, indem das φυσικά gleichsam wie eine begründende Erläuterung des γεγενν. εἰς ἄλ. κ. φθ. zwischeneingeschoben ist. Dies Appositionsverhältniß des φυσικά zu γεγεννημένα läßt dann auch den Begriff des φυσικός in seiner Eigenthümlichkeit recht greifbar hervortreten. Denn nach unsern Erörterungen zu 1, 4 ist φυσικός Bezeichnung dessen, was lediglich ein durch den sinnlichen Vorgang der Erzeugung, durch die Selbstfortpflanzung gesetztes gattungsmäßiges Leben hat; „die Thiere heißen hier φυσικά als Wesen, deren Leben in unfreiem Darleben des ihnen angeborenen Seins aufgeht“ [1]). Ἄλογος ist davon nur die andere Seite, indem es zur Bezeichnung dessen dient, dem die Fähigkeit der Selbstbethätigung in bewußtem Erkennen und freiem Wollen abgeht. Nach dieser Richtigstellung der Construction und der entscheidenden Begriffe wird sich der Sinn der Aussage unschwer ergeben. Wie unvernünftige Thiere, welche, indem nur zu physischem Leben, auch nur zu Fang und Verzehrung vorhanden, ohne Bewußtsein und Verständniß dessen, was mit ihnen geschieht, nur mit blinder Naturnothwendigkeit zum Verderben kommen, so werden diese Leute zu Grunde gehen: indem sie in dem Gebiet, von welchem sie gar kein Verständniß haben, Lästerungen ausstoßen, werden sie in und mit dem Untergang der zu diesem Gebiet gehörigen Dinge, die sie lästern, auch selbst zu Grunde gehen. Im Gebiet der sarkisch sinnlichen Dinge lästern sie, da ja ihre Lästerung der darüber Macht habenden Geister gar nicht geschehen kann, ohne auch diese ihnen unterstellten körperlich sinnlichen Dinge in gleichem Sinn lästerlich so zu beurtheilen, als stünden sie gar nicht in solcher Beziehung zu Gott, ihrem Schöpfer, daß ihr Mißbrauch eine durch sie, oder — was dasselbe — durch ihre engelischen Machthaber sich vermittelnde Verderbenswirkung als Vollzug göttlich richterlichen Zornwillens zuziehen könnte [2]). Aber eben indem sie so, der sinnlichen Creatur allen gött-

1) Delitzsch, Psychol. S. 156. 2) vgl. Hofmann a. a. O. S. 460.

lichen Werth ableugnend, das Verhalten gegen sie für etwas sittlich und vor Gott Gleichgiltiges erklären, zeigen sie, daß sie von diesem Bereich, in welchem ihre Lästerung ergeht, gar kein wahres Verständniß haben; und wenn sie also schließlich in Folge ihrer sündig mißbräuchlichen Versenkung in dies Gebiet der sinnlichen Creatur der Vernichtung derselben auch selbst verfallen, so ists ja in der That so, wie beim unvernünftigen Vieh, daß sie ohne Bewußtsein und Verständniß von der Verderbensmacht dessen, was sie sich selbst zu einer solchen machen, mit blinder Nothwendigkeit dem Verderben entgegengehen. Damit kommt der Verf. zu dem Grundgedanken des Verderbensgerichts zurück, an den er gleich zu Anfang in V. 10 angeknüpft hatte. Wenn nun sowohl in der Näherbestimmung der Thiere, als auch in der Schlußaussage dereinstigen Untergangs der Irrlehrer mit einer ganz unverkennbaren Absichtlichkeit gerade der Ausdruck φθορά in den Vordergrund gestellt wird, so ist das, zusammengehalten mit 1, 4 und 2, 19, ohne Zweifel wieder eine Hindeutung auf die Lehre und Lehrsprache der Häretiker, nämlich auf den für ihren Mißbrauch der sinnlichen Dinge von ihnen hauptsächlich vorgewendeten Grund der Nichtigkeit derselben [1]); auch die beiden charakteristischen Adjectiva ἄλογος und φυσικός, die ganz wie Bezeichnungen der sinnlichen Dinge vom Standpunct einer spiritualistischen Verachtung aus lauten, scheinen eine solche Anspielung zu enthalten. Jedenfalls ist aber das entscheidend hervortretende φθορά so gemeint, und das um so gewisser, als dann der treffende Gedanke sich ergibt, daß gerade das, was die Irrlehrer als Grund für die Gleichgiltigkeit und Unschädlichkeit ihrer schnöden Vertiefung in die sinnlichen Dinge anführen, die Macht des Verderbens für sie wird, welche sie mit sich in den Untergang hineinzieht. So schließt sich nun auch um so besser an, was

**Vers 13** als Näherbestimmung dieses ihres Untergangs hinzufügt. Sie werden im Untergang der sinnlichen Dinge auch selbst untergehen, indem sie an solchem Untergang nur Lohn, nothwendigen Erfolg unsittlichen Wesens, unsittlicher Versenkung in die nichtigen Dinge ernten werden; während sie die in der kurzen gegenwärtigen Lebenszeit mit Verleugnung zukünftigen ewigen Leibeslebens geübte Wollust eben nicht für eine solche, ewiges Verderben verwirkende ἀδικία, sondern lediglich für Lust, für heiteren und ungestörten Lebensgenuß

1) vgl. oben S. 75.

achten. Denn eng an das futurische φθαρήσονται ist das eben deßhalb auch futurische κομιούμενοι anzuschließen und in dieser Verbindung zu dem absichtlich präsentischen ἡγούμενοι in einen Gegensatz zu stellen, der ja auch deutlich zwischen μισθὸς ἀδικίας und ἡδονή, zwischen ἐν ἡμέρᾳ und der schrankenlosen Zukunft in φθαρήσονται und κομιούμενοι [1]), und endlich auch zwischen τρυφή und φθείρεσθαι stattfindet.

Mit den beiden substantivischen Ausrufen σπῖλοι καὶ μῶμοι beginnt nun, ähnlich wie V. 10, ein neuer Satz, ja auch eine neue Wendung des Gedankens: nachdem bisher die unsittliche Theorie und Praxis der Irrlehrer nur überhaupt und an sich beschrieben war, so wird sie jetzt steigernd in ihrer frevelhaften Anwendung auf das christliche Leben dargestellt in der zusammengehörigen Gruppe V. 13b—16, die selbst wieder durch einen dritten Ausruf, κατάρας τέκνα V. 14 in zwei Hälften geschieden wird:

Vers 13—16: „Schmutz- und Schandflecken! Die da schwelgen in ihren Betrügereien, indem sie mit euch essen mit Augen voll Ehebruchs und rastlos in Sünde, verführend unsichere Seelen, mit einem Herzen geübt in Habgier — Kinder des Fluchs! Verlassend geraden Weg sind sie in die Irre gerathen, auf der Spur des Weges Balaams, des Sohnes Bosors, der Lohn der Ungerechtigkeit liebte, da er doch eine Ueberführung von seinem eigenen Unrecht erhielt: das sprachlose Reitthier, in menschlicher Sprache redend, hinderte des Propheten Unvernunft".

Schmutz- und Schandflecken sind sie an der christlichen Gemeinde [2]) (vgl. V. 2), der sie ja zugehören wollen; und wiefern und in welcher Weise sie das sind, sagt der Apostel, indem er den Begriff der τρυφή in participialischer Form wieder aufnimmt und ihm eine neue Wendung gibt durch den Zusatz ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν, auf welchem denn auch der Nachdruck liegt. Nach der Beziehung auf die Gemeinde, wie sie schon in σπῖλοι und μῶμοι und noch deutlicher in συνευωχούμενοι ὑμῖν liegt, kann auch dies ἀπάταις nur in Beziehung auf die Gemeinde zu verstehen sein. Die trügerische Scheinweisheit, die sie so anzupreißen, mit der sie sich den Christen so zu insinuiren wissen, als seien sie ächte und treue, ja gerade die bedeutendsten, erkenntnißreichsten Glieder der Gemeinde, die ists, worin sie schwelgen; und

1) vgl. Huther. 2) vgl. Luther, Grotius, Bengel, Dietlein.

in welchem Sinn diese an sich natürlich uneigentlich gemeinte Bemerkung allerdings richtig und sachgemäß sei, besagt zunächst das folgende Particip: sie thun das, indem sie mit euch essen. Weil sie durch jene trügerischen Vorspiegelungen sich den Mitgenuß der gemeinsamen christlichen Mahlzeiten verschaffen, so kann allerdings uneigentlich gesagt werden, daß sie in ihren Betrügereien schwelgen. Freilich ist nicht dies Genießen der einfachen christlichen Mahlzeiten an sich schon ein Schwelgen, τρυφᾶν; aber es wird dazu für diese Leute schon dadurch, daß sie, wie wir nach V. 3 sicher annehmen dürfen und wie auch in dem Ausdruck συνευωχούμενοι angedeutet scheint, umsonst mit essen, sich frei halten lassen — zum Lohn für die Mittheilung ihrer gepriesenen Geheimweisheit [1]); noch mehr aber wird das Miteſſen bei ihnen ein üppiges Schwelgen durch das, was nun

**Vers 14** als Beschreibung der Gesinnung und des Verhaltens bringt, womit sie an diesen Mahlzeiten Theil nehmen. Sie benützen dieselben nur, um nach Gelegenheit zu ehebrecherischer Befriedigung ihrer fleischlichen Lust umherzuspähen mit Augen, in denen die lüsterne Vorstellung eines persönlichen Gegenstandes solcher Gier sich deutlich ausprägt und abspiegelt [2]), und welche nie und nirgends von Sünde, nämlich vom Ausschauen nach sündigem Genuß, abgebracht werden können, — nicht einmal bei solchen Mahlzeiten, die doch die heilige, geistliche Gemeinschaft der Christen mit Christo und unter einander darstellen sollten, und deßhalb auch mit der Feier des Abendmahls geschlossen wurden. Sie mißbrauchen diese Mahlzeiten ferner, um im Interesse jener buhlerischen Gelüsten solche, die in der christlich sittlichen Wahrheit nicht feststehen, bei dieser, solchen Absichten günstigen Gelegenheit für ihre unsittlichen Grundsätze zu gewinnen. Sie kommen endlich zu diesen Mahlzeiten mit einem Herzen, das so geübt, so abgehärtet und abgefeimt zugleich in der Habgier geworden ist, daß sie sich nicht entblöden, auch an solchem Ort und bei solcher Gelegenheit mit herzlosen, raffinirten Ränken durch ihre schlechte Weisheit sich materiellen Gewinn zu verschaffen, sowohl unmittelbar an dem Mahle selbst, als auch mittelbar durch Persuadirung der Theilnehmer zu anderweitigen besonderen Leistungen.

Heiliger Grimm über solch frevles Beginnen reißt hier den Ver-

---

1) vgl. Thiersch, d. Kirche im ap. Zeitalter S. 210. 2) s. d. Beispiele ähnlicher Redeweise b. Wolf.

fasser fort zu einem abermaligen, dritten Ausruf: Fluches-Kinder! ihrer innersten Art nach dem Fluche zugehörig, so daß, von Fluch betroffen zu werden, für sie eine wesentliche Nothwendigkeit ist, gleichsam nur die äußere Ausreifung der ihnen jetzt bereits im innersten Kern ihres Wesens eingewachsenen und eingewurzelten Macht des Fluches. Die drei in V. 14 genannten Bethätigungen sündiger Eigensucht an der Gemeinde, die ehebrecherisch wollüstige, die ehrsüchtig eitle, und die niedrig habsüchtige, diese dreifach geartete frevelhafte Corrumpirung der Gemeinde, die der Herr zu seinem heiligen Eigenthum theuer erkauft und zu ewigem Heil verordnet hat — die ists, was als eigentlichstes Sacrilegium an Gottes unmittelbarstem Eigenthum seine schärfste Reaction, seinen Fluch gegen sie herausfordert, in demselben Sinn, in welchem er über die Schlange im Paradies erging [1]). Der völlige Ausschluß aus der heiligen Gemeinde und damit aus der Gottesgemeinschaft und vom ewigen Heil ist entsprechendes Urtheil über die, welche, soviel an ihnen ist, die Gemeinde um jenes ihr Wesen und ihre wesentlichen Güter bringen.

Eben dies *κατάρα* erinnert nun den Verfasser, nachdem er schon vorhin mehrfach auf die alttestamentliche Geschichte verwiesen, an dasjenige Stück derselben, worin das zuletzt beschriebene Treiben der Irrlehrer sich voraus darstellt, nämlich an die Geschichte von Bileam:

**Vers 15 und 16.** Damit daß sie den Weg, der ein gerader, ein gerade und stracks zum Heil führender Weg ist — *ὁδός* ohne Artikel — nämlich den Weg einfältigen Glaubensgehorsams, verlassen haben, eben weil er ihnen zu einfältig und schlicht war, damit sind sie, statt einen andern feiner verschlungenen und unterhaltenderen (fast möchte man sagen „interessanteren") Weg zu finden, vielmehr in die Irre gerathen, so zwar, daß der Weg, den sie mit dem Verlassen jenes geraden Weges einschlugen, und der sie eben in die Irre führte, derselbe Weg war, welchen vor ihnen in derselben Weise betreten hat und gegangen ist Bileam, Bosors Sohn. Auch diese Aoriste *καταλιπόντες, ἐπλανήθησαν, ἐξακολουθήσαντες,* vertragen sich ganz gut mit unsrer obigen Angabe, daß der Verfasser eine Schilderung der zukünftigen Irrlehrer gebe; nachdem er bisher im Präsens gesprochen, so konnte er die Aussage des V. 15 nur in Präteritis brin-

1) Genes. 3, 14; vgl. auch Mal. 2, 1—8; 1 Kor. 3, 17; 2 Kor. 11, 3. 15; Gal. 1, 8. 9.

gen, welche demnach ziemlich so stehen, wie die bekannten hebräischen praet. proph., die ebenfalls gerade bei Schilderung der Zukunft so häufig angewendet werden [1]). Doch sehen wir, was es mit dem Weg Bileams für eine Bewandtniß hat.

Der König Balak hatte ihm für eine Verfluchung Israels reichen Lohn geboten. Da nun Bileam kraft seiner nicht lügenhaften, sondern ächt göttlichen Sehergabe [2]) von vornherein wissen mußte, daß Israel das gotterwählte Volk des Heils sei, so mußte er auch wissen, daß Verfluchung Israels von ihm ein absolut gottwidriges Beginnen, ἀδικία wäre. Aber weil er sein Herz an die reichen Gaben hängte — ἠγάπησεν —, so verließ er den geraden Weg einfältigen Gottesgehorsams und suchte auf unredlichen, krummen Wegen selbstbetrügerischer Weise eine scheinbare Erlaubniß zur Gewinnung jener als Lohn für gottwidriges Thun von ihm erkannten Schätze zu erschleichen. Die Fortsetzung in

**Vers 16** bringt nun aber nicht die Strafe, die ihm für solches Thun widerfuhr [3]); sondern das δέ leitet nur die andere Seite der Sache ein: in welcher Weise, unter welchen Umständen er jene mit μισθ. ἀδ. ἠγ. bezeichnete Selbstbestimmung übte, und der Satz hängt demnach noch von dem ὅς des V. 15 ab: Bileam, welcher Ungerechtigkeitslohn liebte, während er doch eine Ueberführung von der Gottwidrigkeit seines Beginnens erhielt. Sein Thun war wider den νόμος, wider die sittliche Lebensordnung, welche ihm als Gottes Seher galt, nämlich unbedingt und ausschließlich seiner prophetischen Gewißheit von Gottes Willen gemäß sein Seherwort ergehen zu lassen. Dem entgegen handelte er, indem er zu Balak zog. Freilich hatte ihn der Herr gehen heißen; aber doch erst, nachdem Bileam wider sein besseres Wissen und Gewissen die Boten Balaks nicht sofort abgewiesen, sondern die Möglichkeit, auf ihre unsittliche Zumuthung einzugehen, sich zu verschaffen gesucht, und damit bereits mit seinem persönlichen inneren Verhalten sich dahin entschieden hatte, das wider sein prophetisches Gewissen Streitende, die ἀδικία der Verfluchung Israels zu thun [4]). Indem also der Herr ihn gehen hieß, machte er dies Gehen nicht zu etwas Rechtem, sittlich Erlaubtem, sondern er machte

---

1) s. z. B. Genes. 49 und Hofmann, Weiss. u. Erf. II, 307.
2) so richtig Calvin, Gerhard S. 285, Benson. 3) so z. B. Dietlein.
4) vgl. Stier, Brief Judä S. 66.

nur, daß Bileams innerlich bereits durch seine Selbstbestimmung gesetzte παρανομία gerade auch zur äußeren Selbstbethätigung kommen und mit derselben Gottes Willen dienen mußte. Aber von Seiten Bileams, als sein eigenes persönliches Verhalten, war dies Hingehen eine παρανομία, und das will mit dem nachdrücklichen ἰδίας herausgehoben sein. Daß nun dem so war, deß wurde er überführt durch die wunderbare Begebenheit mit seiner Eselin.

Man hat das von der Eselin ausgesagte ἐκώλυσεν dem alttestamentlichen Bericht widersprechend gefunden, nach welchem ja der Engel der Hindernde gewesen sei [1]). Aber so wenig hat der Engel den Bileam verhindert, daß er ihn vielmehr zu Balak nicht nur gehen läßt, sondern sogar gehen heißt [2]). Demnach kann überhaupt die verhinderte παραφρονία gar nicht die Reise zu Balak sein; schon deßhalb nicht, weil der Verfasser, der diese soeben παρανομία genannt hat, mit dem neuen Ausdruck παραφρονία offenbar eben auch etwas Neues bezeichnen will. In blinder, unsinniger Wuth sie ferner zu schlagen — daran hat nach Num. 22 die Eselin den Bileam wirklich verhindert, und zwar in der Weise, daß sie, ein sprachloses Lastthier — der Artikel fehlt, um die Gattung hervorzuheben — in menschlicher Rede sich vernehmen ließ. Indem nun die Eselin mit solchem wunderbaren, also unmittelbar gottgewirkten Reden den Bileam handgreiflich erkennen ließ, daß Gott zu ihrem bisherigen Verhalten des Widerstrebens gegen Bileams Führung sich bekenne als zu dem rechten Verhalten demüthigen Gottesgehorsams, und ihn so veranlaßte, seinem Schlagen als einem grundlosen und unsinnigen Beginnen Einhalt zu thun, so war dies zugleich dem Bileam eine unabweisbare Ueberführung, daß vielmehr er seinerseits in sündiger Nachgiebigkeit gegen menschliche Führung, d. h. Verführung, und in sündigem Ungehorsam gegen Gott seinen Herrn begriffen und der Strafe solchen Ungehorsams werth sei. Und diese ἔλεγξις wird hinsichtlich des Bileam wie der Irrlehrer, auf die ja dies Alles abzielt, noch einschneidender durch die absichtlichen tief beschämenden Gegensätze, daß sie dem Propheten von einem armen Dienstthier widerfährt, und zwar so, daß das Thier selbst dem unsinnigen Thun des Propheten Einhalt thut, so daß nicht blos ὑποζύγιον und προφήτης, sondern auch προφήτης und παραφρονία in einen selbst durch ironische Assonanz hervorgehobenen

1) so z. B. de Wette, Huther. 2) vgl. Dietlein.

Gegensatz treten. Aber selbst durch diese Ueberführung hat ja Bileam nach dem mosaischen Bericht sich nicht bestimmen lassen, in bußfertiger Bitte um Vergebung von seinem sündigen Vorhaben abzustehen, wie aus seiner unverständigen, verkehrten Rede an den Engel Num. 20, 34 deutlich zu ersehen ist; sondern, wie schon bisher, die Warnungen des Herrn in habgieriger Verblendung umgehend suchte er fort und fort sein gottwidriges Vorhaben durchzuführen, so beharrlich, daß er, nachdem er bei dreimaligem Versuch wider Willen dreimal Israel hatte segnen müssen, nun doch noch den verheißenen Lohn wenigstens dadurch zu verdienen suchte, daß er den Balak und sein Volk zur Verführung Israels in zwiefach gottwidrige Unzucht anstiftete (Num 24, 4; 25, 1 ff. 18; 31, 16; Apok. 2, 14). Demnach kann Petrus nicht mit V. 16 die schließliche Wendung, die es mit Bileam nahm, selbstständig dem in V. 15 ausgesagten Thun desselben entgegensetzen wollen; sondern, wie oben ausgeführt worden, er kann V. 16 nur meinen als einen bei formeller Selbstständigkeit sachlich doch dem V. 15 untergeordneten Umstandssatz: Er liebte Ungerechtigkeitslohn, und erhielt doch eine Ueberführung von seiner Gottwidrigkeit — so schwere selbstverschuldete Verblendung und Verstockung lag seinem unrechten Thun zu Grunde. War es aber das Wesentliche seines Thuns, daß er in gottwidriger und gewissenswidriger Weise durch Schädigung der Gemeinde mit Fluch und Verführung sich schnöden Gewinn machen wollte und machte, so ist er allerdings der rechte Vorgänger derer, welche in Zukunft ebenfalls in gott- und gewissenswidriger Weise die christliche Gemeinde dazu mißbrauchen werden, durch Mittheilung einer fluchwürdigen, sittenzerstörenden Lehre schnöden Gewinn von ihr zu ziehen.

Da schließt sichs denn trefflich an, wenn nun ausgeführt wird, wie diese angepriesene Lehre, alles Inhalts und Werthes ledig, ihre Vertreter als das baare Widerspiel christlicher Lehrer erweist:

Vers 17—22: „Das sind wasserlose Brunnen und Nebelgewölke vom Sturm gejagt, denen das Nachtgebiet der Finsterniss ein für allemal bereit steht. Denn indem sie mit pomphaftem Gerede von richtiger Art sich vernehmen lassen, verführen sie in und mit Lüsten des Fleisches, Ausschweifungen, diejenigen, die kaum entkommen den in Verirrung Wandelnden, indem sie ihnen Freiheit verheissen, während sie Knechte des nichtigen Wesens sind —; denn wem man unterlegen ist, des Knecht ist man auch

geworden. Denn wenn sie als solche, die den Befleckungen der Welt in Erkenntniss unseres Herrn und Heilandes Jesu Christi entronnen, aber wieder in dieselben verstrickt sind, unterliegen, so ist mit ihnen das Letzte ärger geworden, denn das Erste. Denn es war ihnen besser, gar nicht zur Erkenntniss des Weges der Gerechtigkeit gekommen zu sein, als, nachdem sie ihn erkannt, wieder abfällig zu werden von der ihnen mitgetheilten heiligen Weisung. Es ist ihnen aber wiederfahren, was das wahre Sprichwort sagt: „Der Hund zu seinem Gespei zurückgekehrt", und „die Sau nach der Schwemme zum Wälzen im Koth". —

Wie die Irrlehrer den Durst nach einer Herz und Geist befriedigenden vollen Erkenntniß zu stillen versprechen, ohne doch das zu leisten, wird in

**Vers 17** zunächst dargestellt, und zwar unter einem doppelten Bilde: zuerst unter dem eines Quellbrunnens, der von weitem dem durstigen Wanderer labenden Trank verspricht, aber wenns dann darauf ankommt, in der Nähe, als wasserleer sich ausweist; sodann unter dem Bilde dunstigen, nebligen Gewölkes, das den frohen Anschein gibt, als wolle es das trockene Land mit wohlthuendem Regen erfrischen, das aber so leer und nichtig ist, daß der Sturm es vor sich her jagt und spurlos davontreibt; und durch diesen letzteren Zug wird dem eigentlichen Vergleichspunct der Leerheit und Unfruchtbarkeit noch ein neues höchst charakteristisches Moment beigefügt: die wilde Leidenschaft der Begierden, welche diese Menschen in ihrer sittlichen Haltlosigkeit unstet treibt und zu keiner Ruhe (2, 14 ἀκαταπαύστους), zu keiner befriedigenden Selbstgewißheit des Glaubens und Lebens für sich selbst, geschweige denn für Andere kommen läßt. So haben sie denn, um den eigentlichen Vergleichspunct wieder aufzunehmen, nicht das Segnende und Befruchtende, sondern nur das finstere unheimliche Dunkel von Wolken an sich; und an dies Moment schließt nun der Verfasser, der ja fortwährend vom Gedanken an das dereinstige Verderben der Irrlehrer erfüllt ist, im Relativsatz die Aussage über ihr dereinstiges Geschick.

Wie finsteres Dunkel schon jetzt ihr eigentlichstes Wesen ist, so ist auch das finstere Gebiet der Finsterniß, wie der Verfasser möglichst energisch sich ausdrückt, dasjenige Gebiet, welches für sie ein für allemal bereit gestellt worden ist und infolge dessen nun immerzu und

unabänderlich bereit steht [1]) — ein Gedanke, der uns nach Inhalt und Form stark an I, 1, 4 erinnert. Die Worte εἰς αἰῶνα sind späterer Zusatz aus Jud. 13.

Wiefern nun jene bildliche Bezeichnung der Irrlehrer begründet ist, zeigt

**Vers 18 und 19.** Die Verbindung ὑπέρογκα ματαιότητος, Großartiges von Nichtigkeit, ist nicht so gemeint, als werde durch ὑπέρογκα der Grad der Nichtigkeit verstärkt; sondern so, daß das, was hinsichtlich seiner subjectiven Art nach ματαιότης benannt ist, zuvor mit ὑπέρογκα hinsichtlich seiner objectiven äußeren Gestalt bezeichnet wird, wobei jedoch dies ὑπέρογκα den Nachdruck hat. Indem sie zwar Dinge von nichtiger Art, aber doch Großartiges, Hochtrabendes von nichtiger Art reden, d. h. dadurch, daß sie ihrem nichtigen Gerede den Anschein hoher sublimer Weisheit zu geben wissen, gelingt ihnen [2]), was ihnen bei der Nichtigkeit ihrer Lehre ohne jenen Anschein nicht gelingen würde [3]), nämlich in und mit dem Leben fleischlicher Lust, zügelloser Ausschweifung, in dem sie sich bewegen, diejenigen zu verführen, d. i. in solches Leben grundsätzlicher fleischlicher Ausschweifung diejenigen hineinzuziehen, welche kaum — der Zeit wie der Entschiedenheit nach kaum — darin begriffen sind, loszukommen von denen, welche in Irrthum wandeln, einen sittlich verkehrten Wandel führen, d. h. also von den Heiden und ihrem sündigen Gemeinleben. Diese so zu sagen noch mit einem Fuß im Heidenthum stehenden Gemeindeglieder, die ψυχαὶ ἀστήρικτοι, wie sie oben hießen [4]), sind ja natürlich am leichtesten in dies Leben grundsätzlicher Fleischeslust hineinzuziehen, da ihnen darin nur eben das entgegengebracht wird, was sie noch ans Heidenthum fesselt: die ungebundene Freiheit sinnlichen Lebensgenusses, während zugleich die Gewissensbedenken gegen dies heidnische Treiben als solches ihnen hier genommen werden durch den Schein tiefer Weisheit, wodurch die Theorie der Irrlehrer diese sittliche Zuchtlosigkeit sittlich plausibel zu machen weiß. Wie aber so die Bezeichnung der Verführten die Möglichkeit des δελεάζειν erklärt, so wird andererseits durch dieselbe die zwiefache Schändlichkeit beleuchtet, die darin liegt, daß man solche, die eben in dem schweren Sichlosringen vom Heidenthum begriffen sind, um die-

---

1) Grotius: tenebricosa vita tenebris puniatur; vgl. auch Benson. 2) vgl. Dietlein. 3) vgl. Calvin. 4) vgl. Huther.

sen bereits gemachten guten Anfang mit verführerischen Künsten betrügt und mit Benutzung ihrer sittlichen Schwäche sie wieder in den Pfuhl eines wesentlich heidnischen Sündenlebens zurückführt. — Worin aber jene bestechende Großartigkeit ihres Geredes besteht, wird nun in

Vers 19 näher erläutert durch eine dem ὑπέρ. φθεγγ. parallele participiale Näherbestimmung des δελεάζειν hinsichtlich der Art und Weise seiner Ausführung. Sie machen ihnen weiß, daß sie durch die Einweihung in jene tiefsinnigen Theorien von der sittlichen Gleichgiltigkeit des Gebrauchs alles sarkisch Sinnlichen an und um sich und durch die praktische Bethätigung derselben erst zur rechten Freiheit, zur Freiheit des Geistes durchdringen werden; während doch sie selbst, die Irrlehrer, eben auf Grund jener ihrer Theorie und Praxis, nur unfrei dienende Knechte, Sclaven sind, und zwar Sclaven eben der sinnlichen Dinge, welche Petrus absichtlich, um die Niedrigkeit solcher Knechtschaft anzudeuten, nicht unmittelbar nennt, sondern uneigentlich nach der Macht der Vernichtung bezeichnet, welche in ihnen waltet [1]). Daß er aber diese Menschen so bezeichnen kann, dafür beruft sich der Verfasser auf die gemeingiltige, unbestreitbare Thatsache: wem man — nicht etwa nur ein einzelnes mal, sondern ein für allemal unterlegen ist, so daß man zu ihm in dem damit gesetzten Verhältniß des Schwächerseins für immer bleibt, zu dem ist man eben damit auch von selbst ein für allemal in ein Knechtsverhältniß gekommen, daß man ihm zu Willen sein muß, und zwar eben unfreiwilliger Weise. Ist nun thatsächlich und unbestritten Theorie und Praxis der Irrlehrer nichts Anderes als ein von ihnen selbst ausdrücklich eingestandenes [1]) Ueberwältigtsein und Unterliegen unter das Sinnliche und seine Reize und Triebe, so ist sie eo ipso auch der Bestand eines definitiven Knechtsverhältnisses zu diesen Trieben und Reizen, und dem zufolge die mißbräuchliche Versenkung in die Sinnlichkeit nicht, wie die Irrlehrer vorgeben, die rechte Bethätigung und Bewährung der Freiheit, sondern deren Widerspiel, ein sclavischer Dienst, von jenen sinnlichen Trieben und Reizen als einem unweigerlichen Machtgebiet erzwungen; und das um so mehr, da jenes Ueberwältigtsein ein freiwilliges, grundsätzlich gewolltes ist, wie Petrus das hervorhebt durch die Wahl der ungewöhnlichen Construction des ἥττᾶσθαι mit Dativ. Auch diese

1) vgl. 1 Kor. 15, 50. 2) vgl. Dietlein S. 188 f.

Anwendbarkeit des zweigliedrigen allgemeinen Satzes auf die Irrlehrer wird nun wieder besonders nachgewiesen in

Vers 20 ff., und zwar so, daß der Verf., um eine Gleichförmigkeit des Beweises mit dem allgemeinen Satz V. 19 zu erzielen, in V. 20 die thatsächliche Wirksamkeit nur hypothetisch wendet, und so ihre eine Seite als nothwendig mit der anderen gegeben erscheinen läßt. Da ist nun aber der den Nachsatz begründende Vordersatz so gestaltet, daß das eigentlich begründende Moment in ihm, das ἡττᾶσθαι, an den beiden Participialsätzen auch gleich seine eigene Motivirung hat. Der manchfaltigen sittlichen Befleckung, welche ihrem Leben aus seiner Bedingtheit und Gebundenheit durch diese natürlich sündige Welt nothwendig erwuchs, der waren sie entronnen, nämlich durch Versetzung in den christlichen Heilsstand, welche auch bei ihnen sich vollzogen hat in und mit einem erfahrungsmäßigen bewußten Innewerden (ἐν ἐπιγνώσει) Christi [1]) als dessen, an welchem man hinfort den allein bestimmenden Grund aller Selbstbethätigung und unter dieser Voraussetzung den allein verbürgenden Grund der künftigen Heilsvollendung hat. Wenn sie nun solcher Befreiung theilhaftig und von solcher bewußten rechten Erkenntniß durchdrungen waren, dann aber durch jene ihre schlechte Weisheit wieder in die sündige Welt und ihre Genüsse und Reize sich haben hineinverflechten lassen, so ist dies ἐμπλέκεσθαι eben wegen jener Umstände, unter denen es geschehen, in der That ein ἡττᾶσθαι, ein Bewältigtwerden, eine Niederlage, die sie von jenen Dingen als von einer überlegenen Macht durch selbstverschuldete Schwäche oder Feigheit sich haben beibringen lassen. Die deutliche, in den Worten ἀποφυγόντες — Ἰησοῦ Χριστοῦ liegende Rückbeziehung auf 1, 3. 4 ist uns eine Bestätigung dafür, daß wir mit Recht schon dort eine Hindeutung auf die Irrlehrer gefunden haben.

Ist nun dem so, ist das Verflochtenwerden der Irrlehrer in das sündig weltliche Wesen unter Umständen geschehen, die es zu einer sittlichen Niederlage machen, dann ist der sittliche Stand, auf den es eben damit schließlich bei ihnen hinausgekommen ist, schlechter als ihr ursprünglicher (eine Verwendung eines Wortes Jesu, wie sie auch im ersten Brief so häufig und gerade an Petrus sehr natürlich ist). Während also Petrus mit dem Vordersatz seines Beweises an den Hauptbegriff des Vordersatzes jener zu beweisenden These V. 19, nämlich

1) s. zu 1, 3 u. 8.

an das ἥττᾶσθαι wörtlich wieder anknüpft, so kommt er im Nachsatz des Beweises nicht ebenso blos einfach auf das zu beweisende δεδούλωται des Nachsatzes jener These V. 19 zurück, sondern er steigert dasselbe gleich dadurch, daß er den damit gesetzten sittlichen Stand überhaupt noch unter denjenigen stellt, welcher einst bei diesen Leuten mit ihrem schon im Heidenthum stattfindenden δεδουλῶσθαι gesetzt war; denn durch diese Gestaltung seiner beweisenden Aussage macht er es um so handgreiflicher, wie wenig diese Leute im Stand sind, ihren Prahlereien entsprechend durch ihre Lehre zu einem Fortschritt über die gewöhnliche christliche Erkenntniß und Vollkommenheit hinaus zu verhelfen.

Die Begründung der letzten Behauptung in

**Vers 21** ist eigentlich schon in sich selbst klar. Es war für ihr sittliches Leben besser, sowohl hinsichtlich seiner subjectiven Beschaffenheit als seines objectiven Standes und Werthes besser[1]), den zur Gerechtigkeit führenden Heilsweg des Christenthums gar nicht erfahrungsmäßig als solchen erkannt zu haben, also in dem natürlichen Leben und Dienst der Sünde eben nur aus unverschuldeter Unkenntniß dieser lebenerneuernden Macht geblieben zu sein, als daß sie nun, nachdem sie dieselbe als solche erfahrungsmäßig erkannt haben, also mit bewußter, gewissenswidriger Selbstverblendung, abwendig werden von der heiligen Lebensordnung, welche ihnen in und an der christlichen Wahrheit als theurer, unveräußerlicher Hort überantwortet und ans Herz gelegt worden ist, und mit Bewußtsein und Willen in jenen sündigen Dienst des Fleisches zurückkehren, wie dieser terminus ad quem durch das ἐπί des etwas zeugmatisch gebrauchten ἐπιστρέφειν angedeutet ist. Es leuchtet von selbst ein, wie Petrus absichtlich gegenüber dem sittlichen Charakter der Abfälligen und ihrer Irrlehre das Christenthum gerade als ὁδὸς δικαιοσύνης, als Heilsweg, der zu dem sittlichen Stande des Rechtbeschaffenseins verhilft, bezeichnet, und hernach, dem Abfall selbst gegenüber, denselben Heilsweg der Rechtbeschaffenheit mit ἁγία ἐντολή nach derjenigen Seite benennt, welche eben diesen Leuten Ursache und Anlaß des Abfalls ist, nämlich sofern in und mit ihm oder mit dem Stand der sittlichen Rechtbeschaffenheit, zu dem er verhilft, auch eo ipso die Verpflichtung zu einer selbstthätigen Ausgestaltung dieser δικαιοσύνη in

1) s. zu I, 3, 17.

heiligem Wandel gesetzt ist[1]), welche ihnen lästig und unbequem ist[2]). Denselben Gedanken wie V. 21 drückt nun Petrus zur Erläuterung und daher ohne äußere Verbindung (das δέ ist zu streichen) in

Vers 22 mit zwei sprüchwörtlichen Redensarten aus, die er nicht, auch die erste nicht, aus Prov. 26, 11, sondern vielmehr aus dem allgemeinen Volksgebrauch entnimmt, aus dem die eine von ihnen auch schon in jenes alttestamentliche Schriftwort gekommen ist. Er behandelt aber beide als eine einzige (τῆς παροιμίας), weil sie beide dasselbe meinen. Dies allgemeine „Das" ist denn auch das — wie man will — elliptische oder prägnante τό mit folgendem Genitiv, welches überall nach dem Zusammenhang, hier also durch einen aus συμβέβηκε zu entnehmenden Begriff wie Vorgang, Widerfahrniß, zu ergänzen ist. Dagegen bedarf es nicht der Ergänzung eines Prädicats, ja es ist auch das ἐπιστρέψας nicht als Verbum finitum zu fassen, was ohnedies sprachwidrig; sondern eben nur einzelne Redensarten, Ausdrücke, sollen ohne alle formelle Einfügung in die Construction angeführt werden: „Ein Hund, der sich wieder an sein Gespei gemacht hat"; und: „eine Sau, welche nach der Schwemme sich wieder ans Wälzen im Koth macht"; — denn aus dem ersten ἐπιστρέψας ergänzt sich leicht auch zu ὗς λουσαμένη ein ἐπιστρέψασα[3]), welches wegzulassen der Verfasser dadurch veranlaßt war, daß sonst in schwerfälliger Construction zwei gleiche Participien neben einander gekommen wären, deren erstes dem zweiten subordinirt wäre. Mit einem Anflug von heiliger Ironie sagt der Verfasser, es sei jenen Leuten das in beiden Redensarten Gemeinte widerfahren — passirt, wie wir etwa sagen würden —, gerade um das Selbstverschuldete, Selbstgewollte dadurch desto schärfer hervorzuheben; und eine wahre nennt er jene zwiefache sprichwörtliche Bildrede eben deßhalb, weil dies ihr Zutreffen an den Irrlehrern zeigt, daß sie nicht blos einen äußerlich gleichgiltigen Sachverhalt aus dem thierischen Leben, sondern hinter diesem eine bedeutsame Wahrheit des sittlichen Lebens ausdrückt. Der Vergleich ist aber ebenso einfach als scharf zutreffend: Wie diese Thiere dasselbe, dessen sie als einer Entstellung und Störung ihres gedeihlichen Lebens eben erst sich selbst entledigt haben, gleich wieder als die rechte Befriedigung dieses ihres

1) vgl. Gerhard. 2) ähnlich Huther. 3) vgl. Winer, Gramm. S. 519.

Lebens aufsuchen, so auch suchen diese Menschen eben das sündige Wesen, von dem sie als von dem tiefsten Schaden ihres Lebens durch ihre gläubige Ergreifung Christi und des Christenthums sich haben befreien lassen, nun selbst wieder als die wahre Vollendung und Befriedigung ihres Lebens auf. Das Bild ist aber um so passender und überführender, als die schon mehrfach angedeutete bestialische Seite der Irrlehrer gerade durch solche unedle, im Morgenland besonders verachtete Thiere und ihr sonderlich ekelhaftes Treiben aufs stärkste und treffendste gezeichnet wird; wie denn offenbar eben deßhalb dieser Abschnitt von den Irrlehrern gerade in dies Wort wie in seine schärfste Spitze abschließend ausläuft. —

Wie die beiden Hälften des ersten Theils, so werden nun auch die ihnen entsprechenden beiden Hälften des zweiten Theils an einander gefügt durch eine persönliche Bemerkung des Verfassers über sein Schreiben, welche nach Form und Sinn jener früheren, 1, 12—15, unverkennbar gleicht.

## Der Uebergang zum zweiten Abschnitt.

### Cap. 3, 1—2.

„Das ist nun, meine Lieben, schon der zweite Brief, den ich euch schreibe, indem ich in ihnen beiden erinnerungsweise aufmuntere eure lautere Gesinnung, zu gedenken der von den heiligen Propheten zuvorgesagten Worte und der von euren Aposteln euch mitgetheilten Weisung des Herrn und Heilandes". —

Der Verf. spricht, wie oben, nur etwas weniger umständlich, im Sinn bescheidener Entschuldigung, welche gerade durch das leise Andeuten und Anklingen so liebenswürdig und taktvoll, und doch zugleich apostolischer Autorität so vollkommen würdig erscheint. Freilich fehlt dem Verf. eigentlich zu solchem häufigen Briefverkehr die äußere Berechtigung eines von lange her befestigten sonderlichen Berufsverhältnisses zu den Lesern, aber er hat dazu doch eine innerliche Berechtigung, ja eine zwingende Verpflichtung an seiner apostolischen Liebe zu ihnen, die ihn drängt, um sie, um ihr Heil in Gegenwart und Zukunft herzlich zu sorgen. Schon durch dies freundlich gewinnende *ἀγαπητοί*, worin er Alles zusammenbefaßt, was oben 1, 13—15 in mehrere Begründungssätze aus einander gelegt war, wehrt er jeglichem Verdacht, als habe vornehme Anmaßung oder unberechtigtes

Mißtrauen gegen ihren Christenstand ihm nun zum zweitenmal die Feder in die Hand gegeben. Aber er fügt auch noch wie oben 1, 12 ausdrücklich hinzu, daß beide Briefe nur die bei ihnen bereits vorhandene (ὑμῶν τήν) lautere Gesinnung erinnerungsweise noch mehr aufmuntern sollen, und gibt damit den Lesern die wiederholte beruhigende Anerkennung der sittlichen Wahrheit ihres Christenthums und so zugleich einen neuen Beweis, daß sein zweimaliges Schreiben gewiß nur als freundliches Zureden gemeint, in dieser Bestimmtheit der Absicht aber auch wohl motivirt ist.

Die διάνοια, die sittliche Gesinnung [1]), ist εἰλικρινής, lauter, ächt, so daß sie es so zu sagen verträgt, prüfend gegen das helle Sonnenlicht gehalten zu werden (εἵλη-κρίνω), wenn sie, ohne irgend mit etwas ihr Fremdem versetzt zu sein, ganz und ausschließlich das zum Inhalt und zur bestimmenden Macht hat, was ihrer eigensten Natur, ihrer Idee nach ihren Wesensbestand ausmachen muß. So mancherlei nun, je nach den verschiedenen Seiten des christlichen Lebens, als das angesehen werden kann, was für des Christen persönlich sittliche Gesinnung das Erfüllende und Bestimmende sein soll, in so manchfacher Beziehung kann auch solche Lauterkeit von ihr ausgesagt werden. In welcher Beziehung sie hier gemeint ist, sagt

Vers 2, welcher mit einem, dem Sinne nach ebenso von διεγείρω wie von διάνοιαν abhängigen Infinitivsatz angibt, welches die Bethätigung dieser lauteren Gesinnung ist, die der Verf. durch sein Ermuntern bei ihnen hervorrufen will: Ohne von der verführerischen Weisheit der Irrlehrer, welche hinsichtlich ihrer Herkunft aus dem natürlich sündigen Denken wie hinsichtlich ihres danach gearteten Inhalts dem christlichen Personleben fremd ist, sich irgendwie einnehmen zu lassen, sollen sie vielmehr in einfältigem Glaubensgehorsam an die eine Wahrheit sich halten, die es für den Christen gibt, an das göttliche Wort, welches der Verfasser nach seinen zwei geschichtlichen Gestaltungen zwiefach benennt. Wie er oben, in Zusammenhang mit der gleichen Erklärung über den Zweck seines Briefes, hinsichtlich der Parusie des Herrn die Leser auf die durch heilsgeschichtliche Thatsachen verbürgte apostolische Lehre und auf das durch dieselben Thatsachen neu bekräftigte alttestamentliche Weissagungswort verwiesen hat, so bezeichnet er auch hier als Zweck seiner Briefe die Ermunterung der

1) vgl. zu I, 1, 13.

Leser, treulich festzuhalten an der alttestamentlichen Weissagung von dieser Heilszukunft und an der von ihren Heilsboten ihnen mitgetheilten Weisung des Herrn selbst [1]). Denn es muß für zweifellos gelten, einmal, daß nicht τῶν ἀποστόλων ἡμῶν, sondern ὑμῶν zu lesen ist, und sodann, daß der Gen. τοῦ κυρίου nicht von ἀποστόλων, sondern von ἐντολῆς, und dann wieder der ganze Begriff τῆς ἐντ. τ. κ. κ. σωτ. in etwas freierer Weise von τῶν ἀπ. ὑμῶν abhängt. Die ἐντολή des Herrn und Heilands aber kann nach dem Zusammenhang, besonders nach der unmittelbaren Zusammenstellung mit der alttestamentlichen Weissagung, nichts Anderes sein, als die mancherlei Reden des Herrn, da er, in wesentlich einheitlicher Weise, in unmittelbarem Anschluß an die alttestamentliche Weissagung eine schließliche Erfüllung des dort Angekündigten vorhersagt, welche nur der nothwendige endgiltige Abschluß des mit seiner Person und Geschichte bereits anfangsweise eingetretenen erfüllungsmäßigen Endes ist — kurz die in den Evangelien, besonders bei Matthäus, so ausführlich verzeichneten nachdrücklichen Weisungen des Herrn, seiner dereinstigen Zukunft entgegenzuwarten sowohl im unerschütterlichen Glauben an dieselbe und an die damit sich vollziehende Heilsvollendung, als auch in dem Fleiß der Heiligung, der allein jenen Tag seiner Zukunft zum Tag solcher seligen Heilsvollendung machen kann. Es liegt auf der Hand, wie diese, übrigens auch für das paränetische Absehen des Verfassers besonders geeignete Bezeichnung der Weissagungsreden des Herrn als ἐντολή und genau gerade auf die Gestalt paßt, in der die sogenannten eschatologischen Reden Jesu bei den Synoptikern vorliegen, besonders bei dem ältesten derselben, Matthäus [2]), mit dessen Wortlaut ja auch im ersten Brief die häufigen Beziehungen auf Worte Jesu am meisten zusammenstimmten [3]); und das dürfte insofern wohl als Beweis für den petrinischen Ursprung unseres Briefes angesehen werden, als in der That Lukas und Marcus erst nach Petri Tod geschrieben haben. Zum Andern braucht nur erinnert zu werden, wie vollkommen diese Inhaltsangabe auch für den in ἐν αἷς mittelst einer eigenthümlich kühnen Zusammenziehung des Ausdrucks mit eingeschlossenen ersten Brief zutrifft — nicht blos hinsichtlich seiner Grundtendenz überhaupt, sondern auch speciell hinsichtlich

1) vgl. Brückner, Huther. 2) vgl. Luthardt, Lehre v. d. letzt. Dingen S. 88. 3) vgl. meine Ausl. des 1. Br. S. 101. 193. 291.

der kurzen grundleglichen Zusammenfassung derselben am Anfang ihrer Ausführung 1, 13 und ff. und 1, 22 ff., besonders auch 2, 1 ff.

Dem angegebenen zwiefachen Inhalt der ἐντολή Jesu entspricht die zwiefache Bezeichnung desselben. Denn im Hinblick auf die in Christi Person und persönlicher Zukunft verbürgte verklärende Heilsvollendung nennt Petrus ihn σωτήρ (wozu 1, 1 u. 11 zu vergleichen), während er ihn zugleich mit κύριος als den bestimmenden Grund für jenes zur Heilsvollendung verhelfende Verhalten der Heiligung bezeichnet. Ἀπόστολοι ὑμῶν aber schreibt er in Rücksicht darauf, daß nicht von ihm, sondern von Paulus und seinen Gefährten die Gründung und christliche Unterweisung der Lesergemeinden ausgegangen ist [1]). Damit gibt er wieder einen Beweis von seiner zarten und rücksichtsvollen Achtung der bestehenden Verhältnisse, und bekennt sich zugleich, wie schon mehrmals, zu der bei den Lesern grundlegend gewesenen paulinischen Heilsverkündigung, die er durch die eigenthümliche doppelte Genitivverbindung recht nachdrücklich als unmittelbares und vollgiltiges Wort des Herrn selbst darstellt [2]).

In unmittelbarem Anschluß an diese Uebergangsbemerkung folgt nun die zweite warnende Weissagung:

### 2. Die bevorstehende Verleugnung der Zukunft des Herrn und des damit eintretenden verklärenden und verderbenden Weltendes.

3, 3—13.

**Vers 3—4: „Indem ihr fürs erste das wisset, dass am Ende der Tage auftreten werden frebelhafte Spötter, die nach ihren eigenen Lüsten wandeln und sprechen: Wo ist die Verheissung seiner Zukunft? Denn seitdem die Väter entschlafen sind, bleibt Alles so fort, von Anfang der Creatur". —**

Die Weissagung schließt sich an jene Uebergangsbemerkung so, daß wie 1, 20 in einem participialen Zusatz angegeben wird, durch welchen Umstand dieses Gedenken an die alttestamentliche Prophetie und an die mahnende und warnende Weissagung des Herrn für die Leser bedingt und bestimmt ist, dadurch nämlich, daß sie wissen, nämlich eben auf Grund der nun folgenden Ankündigung wissen, daß übermüthige Verhöhner alles dessen, was christliche Hoffnung ist, aufstehen

1) gegen Huther S. 308. 2) vgl. Benson.

werden. Am Ende der Tage, gerade dann, wenn der Abschluß dieser Weltzeit und die Versetzung der Gemeinde in die ewige Herrlichkeit der Vollendung unmittelbar bevorsteht, werden die Leugner derselben aufstehen. Spötter werden es sein, eben weil das, womit sie auftreten, und worin sie sich bewegen, wesentlich Spott, Hohn sein wird. Denn in diesem Sinn gehört ἐν ἐμπαιγμονῇ zu ἐμπαῖκται, welches dadurch gewissermaßen zu einem substantivischen Superlativbegriff gemacht wird.

Art und Weise dieser Spötter wird nun noch näher auseinandergelegt in zwei Participialsätzen, so zwar, daß der genaueren Schilderung des ihr eigentliches Charakteristikum bildenden ungläubigen Spottes im zweiten Participialsatz die Angabe des Grundes und Motivs desselben im ersten Participialsatz vorausgeschickt wird [1]). Diese erste Aussage κατὰ — πορευόμενοι ist nämlich nicht auf das äußere Leben in sündiger Sinnenlust zu beschränken, was weder zum Vorhergehenden, noch zum Folgenden paßt; sondern es ist gemeint, daß sie ihre gesammte innere und äußere Selbstbethätigung in Denken und Wollen, Gesinnung und Handlung nicht durch jene im alt- und neutestamentlichen Weissagungsworte den Christen gegebene Weisung für Glauben, Hoffen und Leben, sondern lediglich durch ihre eigene, schlecht natürliche Neigung bestimmt sein lassen, und eben in Folge dessen, wie

**Vers 4** mit einem consecutiv gemeinten καί fortfährt, jenes Weissagungswort verhöhnen. Denn die leibliche Wiederkunft Jesu und die in und mit ihr in leiblicher Weise sich vollziehende Katastrophe des Gerichts zu ewiger Herrlichkeit oder Nichtigkeit widerstreitet ja freilich einerseits dem natürlichen Denken und wehrt andrerseits der zügellosen Befriedigung der natürlich sündigen Lust in dieser Lebenszeit. So ist allerdings dies λέγειν V. 4 ein Erzeugniß jenes πορεύεσθαι V. 3.

Der Apostel bringt diese Leugnung in Form einer diesen Menschen in den Mund gelegten Frage, welche geeignet ist, gerade das Höhnische derselben in seiner ganzen Schärfe hervortreten zu lassen. Die, welche in so gutmüthigem Glauben festhalten an der Verheißung der leiblichen Wiederkunft dessen, den sie in spottender Geringschätzung nur mit dem wegwerfenden αὐτοῦ nennen mögen [2]), die sollen doch,

1) vgl. Bengel. 2) vgl. Bengel.

wenn sie können, zeigen, wo sie ist, wo in der bisherigen Wirklichkeit etwas wahrzunehmen ist, worin diese Verheißung zu etwas Wirklichem geworden wäre oder auch nur zu werden anfinge. Ist demnach in dem *ποῦ ἔστιν* schon vorausgesetzt, daß die thatsächliche Wirklichkeit, eben sofern sie keine Verheißungserfüllung aufzeigt, von jenen Leuten benutzt wird, Verheißung und Verheißungsglauben lächerlich zu machen, so kann natürlich das folgende *γάρ* nicht wieder eben diesen Erweis bringen sollen, wiefern die Spötter mit ihrer höhnischen Aufforderung sich auf den bisherigen geschichtlichen Thatbestand stützen; da müßte es überdies heißen *διαμεμένηκεν*, wie denn auch Huther ungenau und sich selbst widersprechend den Sinn angibt: „es ist Alles unverändert geblieben." Dies *γάρ* bringt vielmehr die allgemeine grundsätzliche Anschauung dieser Menschen, aus welcher jene thatsächliche bisherige Nichterfüllung der Verheißung selbst als etwas an und für sich, von vornherein und für immer Nothwendiges sich erklären soll. Leibliche Wiederkunft des Herrn, plötzliche, gewaltsame Aufhebung dieses Weltlaufs in ein ewiges Leben verklärter Herrlichkeit oder unseliger Nichtigkeit kann überhaupt nicht stattfinden: denn seitdem die Urväter, die grundleglichen Ahnherren des Menschengeschlechts [1]) entschlafen sind, und zwar ohne eine solche, auch von ihnen gehoffte [2]) richterliche und verklärende Aufhebung des Weltbestandes durch eine außerordentliche Zukunft des erlösenden Gottes zu erleben, seitdem bleibt Alles so, wie es eben dermalen ist und geht, also eigentlich von Anbeginn der Schöpfung an, seitdem es eine creatürliche Welt gibt. Denn hinter *διαμένει* ist Komma zu setzen, so daß das folgende *ἀπό* nur erläuternde Wiederaufnahme und Vervollständigung des ersten *ἀπό* ist [3]).

In diesem Satz haben wir nun den Schlüssel zum Verständniß der hier geweissagten Irrlehre und ihres Verhältnisses zu der von Cap. 2 [4]). Beides nämlich, das, was wir in dem *πορ. κατὰ τ. ἰδ. ἐπ.* fanden, und die Leugnung der Parusie überhaupt, haben diese Irrlehrer mit denen von Cap. 2 gemein. Aber einerseits die ausdrückliche eschatologische Zeitbestimmung *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* hier gegenüber der bloßen unbestimmten Zukunft in Cap. 2 [5]), und

---

1) vgl. Brückner, Huther. 2) vgl. Bengel. 3) so auch de Wette, Huther. 4) vgl. beziehungsweise Grotius. 5) ebenso 2 Tim. 3, 1 vgl. mit 1 Tim. 4, 1; geg. Hofmann Schriftb. II, 2, 669.

andrerseits das Moment des frevelhaften Hohnes, welches in Cap. 2 völlig fehlte, läßt uns erkennen, daß die in Cap. 3 Geweissagten nicht wieder dieselben wie die in Cap. 2, blos nach einer andern Seite geschildert, sind [1]), sondern die consequente Fortbildung und Vollendung jener andern [2]). Worin sie über jene hinausgehen, sagt uns eben die zweite Hälfte von V. 9. Während jene nur die leibliche Wiederkunft des leiblich lebenden Jesus zu leiblichem Gericht über Welt und Menschheit und ein von da beginnendes ewiges Leben verklärter Herrlichkeit oder unseliger Nichtigkeit leugnen, eine schließliche Aufhebung aber dieser gegenwärtigen Welt und Menschheit in anderes ewiges Sein überhaupt nicht unbedingt bestreiten, sondern als möglich bestehen lassen und bestehen lassen können: so werden die in Cap. 3 Geweissagten in consequenter Forbildung jenes Irrthums zu der Behauptung fortgeschritten sein, ein solcher äußerer, gewaltsam vernichtender Abschluß dieses Weltlaufs werde überhaupt gar nicht geschehen, sondern die dermalige Welt und Weltordnung setze sich ins Unendliche fort in dem Naturproceß, der mit jenem erstmaligen Sterben der Uranfänger der Menschheit, also — wie daraus sich ergebe — schon mit der schöpferischen Herstellung der creatürlichen Welt, begründet und eingeleitet ist [3]), nämlich in dem unendlichen Naturproceß des stetigen Vergehens und Neuentstehens, durch welchen die sarkisch sinnliche Leiblichkeit mit allem darauf Bezüglichen für immer der Vernichtung verfalle, der Geist aber frei zu Gott, dem unendlichen Geiste, seinem Urquell, zurückkehre.

Vers 5—7: „Denn es entgeht ihnen, wenn sie solche willkürliche Behauptung aufstellen, dass einstmals ein Himmel und eine Erde war, die aus Wasser und durch Wasser zu Stande gekommen war durch Gottes Wort, wodurch es kam, dass die damalige Welt durch Wasserüberfluthung zu Grunde ging. Dagegen ist der Himmel und die Erde, wie sie jetzt sind, durch sein Wort aufgespeichert für Feuer, indem sie behalten werden zum Tag des Gerichts und Verderbens der gottlosen Menschen". —

Die begründende oder besser erklärende Kraft von Vers 5 u. 6 ruht hauptsächlich in den Worten ἐξ ὕδατος καὶ

1) so Brückner S. 123, Huther S. 238, Reuß, Gesch. d. hl. Schr. §. 269. Anm. 2) vgl. Hofmann a. a. O. 3) Aus dieser Reproduction von V. 4b wird sich ergeben, daß keineswegs, wie Huther meint, der Ausdruck dieser Stelle als ein inconcinner anzuerkennen ist.

δι' ὕδατος. Gerade diese Worte aber sollen nach indisch ägyptischer und griechischer Kosmogonie die Theorie einer chemischen Entstehung der Erde aus dem Grundstoff Wasser aussprechen [1]), welche den Verfasser entscheidend als nichtapostolischen und nachapostolischen Fälscher verrathe. Aber wer heißt auch συνεστάναι ἐξ von einem stofflichen Bestehen erklären [2]), da doch schon das dazu schlechterdings nicht passende δι' ὕδατος davon abhalten sollte? Was seinem Grundstoff nach Wasser ist, kann doch nimmermehr vermittelst Wassers bestehen! Aber der Verfasser sagt nur genau dasselbe wie der mosaische Schöpfungsbericht Genes. 1, 6—10, nämlich, daß Erde und Himmel, auf welchen letzteren natürlich das συνεστῶσα logisch mit zu beziehen ist [3]), durch Wirkung des göttlichen Schöpferwortes zu ihrem gesonderten festen Bestand gekommen sind aus Wasser heraus [4]) und durch Vermittlung von Wasser. In demselben örtlichen Sinn stehen beide Präpositionen auch 1, 1, 23 neben einander. Der Verfasser will erläuternd nachweisen, wie die Irrlehrer auf jene Theorie (V. 4b) kommen können, daß die Welt, nachdem sie einmal durch Gottes Schöpferwort ins Dasein gekommen, nun in ununterbrochener Gleichmäßigkeit ins Unendliche fortbestehe und sich fortentwickle. Da müssen sie nämlich die Thatsache des Fluthgerichts, welche dieser Theorie so scharf zu widersprechen scheint, mit derselben in Einklang zu bringen suchen, und das können sie mit anscheinend gutem Grund, indem ja die Fluth nicht ein definitiver Abschluß der irdischen Weltentwicklung durch Weltvernichtung war, sondern nur eine durchgreifende Umgestaltung des Weltbestandes zum Behuf einer neuen Entwicklungsperiode. Dann aber kann der Verfasser nicht „durch das Factum der Sündfluth" jenen Satz V. 4b widerlegen wollen [5]); denn daß er das Factum als solches vielmehr als ein Beweismittel der Irrlehrer für jenen Satz voraussetzt, ergibt sich nicht blos aus der Unwahrscheinlichkeit des Uebersehens der so allbekannten, ungeheuren, zu der Irrlehre in so augenfälliger Beziehung stehenden Thatsache der Sündfluth und aus der Unmöglichkeit, daß solche Irrlehrer sie übersehen

---

1) de Wette, vgl. Mayerhoff a. a. O. S. 191, Credner, Einl. S. 655, Neander, Gesch der Pflanzung ꝛc. S. 599, de Wette, Einl. S. 392. 2) so auch Dietlein, Huther. 3) vgl. Grotius, de Wette, Huther; gegen Bengel, Benson. 4) vgl. Grotius, Bengel und besonders Gerhard S. 349 u. 361. 5) Huther.

sollten, welche, wie wir wissen, gerade an die urgeschichtlichen Vorgänge und ihre kanonischen oder apokryphischen Berichte ihre schlechte Weisheit überhaupt und also gewiß auch in diesem Punct anzuknüpfen suchten —; sondern es erhellt das auch aus dem Ausdruck λανθάνει, welcher weniger geeignet ist für die Nichterinnerung an eine so allbekannte Thatsache, sondern vielmehr für die Nichtbeachtung, Nichtwürdigung einer Seite der betreffenden Thatsache nach ihrer inneren Eigenthümlichkeit. An der Sündfluth also nach ihrer wesentlichen Eigenthümlichkeit muß und kann auch der Gegenbeweis gegen diese Irrlehre geführt werden, und der Verfasser führt ihn ebenso einfach als schlagend. Das Verständniß aber seiner Beweisführung ist bedingt erstens durch die rechte Betonung der Worte ἐξ ὕδατος καὶ δι' ὕδατος, zweitens durch Beachtung der Artikellosigkeit von οὐρανοί und γῆ, durch welche die nach jenen beiden Präpositionalausdrücken sich bestimmende Art und Beschaffenheit beider hervorgehoben werden soll, und drittens durch die Rückbeziehung der Worte τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ auf jenes ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως V. 4. Wenn die Irrlehrer, ohne durch die Thatsache des Fluthgerichts sich irren zu lassen, dies, nämlich eben die in V. 4b enthaltene Anschauung, mit frivoler Willkür sich zurecht machen und behaupten — τοῦτο θέλοντας [1]) — so entgeht ihnen, so ziehen sie dabei nicht in Betracht, daß vormals, in der vor der jetzigen nachfluthlichen Weltperiode liegenden Urzeit, ein Himmel und eine Erde, d. i. eine Welt vorhanden war, welche durch Gottes Schöpferwort gerade aus Wasser heraus und durch Vermittlung von Wasser zu Bestand gekommen war, und daß nur durch diesen doppelten Umstand gerade — δι' ὧν — bewirkt und vermittelt wurde, daß jenes Verderbensgericht nur ein durch Ueberfluthung sich vollziehendes, also nicht absolut vernichtendes, sondern nur umgestaltendes war [2]). Denn auf Grund jener Entstehungsweise der Welt konnten ja die bei derselben nur dem Festen gegenüber zu gesondertem Bestand gekommene Wasser wieder zu der ungebundenen Ueberfluthung des Weltganzen entfesselt werden, welche der Herausetzung von Himmel und Erde vorangegangen war. Also nicht weil einmal die Welt kraft des gött-

---

1) vgl. Dietlein u. Huther. Es hat diese Bedeutung des θέλειν im N. T. eine Analogie Kol. 2, 18, in der LXX. Ps. 22, 8; 18, 20; 37, 24 u. ö.; in der classischen Gräcität Xen. Mem. II, 6, 4; Herod. V, 3. 11.
2) vgl. Benson.

lichen Schöpferwortes in ein selbstständiges, hinfort unauflösliches Dasein getreten war, hat es auch nur zu einem solchen Gericht kommen können; sondern nur weil Gott die Welt durch sein Schöpferwort gerade so, aus und durch Wasser, zu Bestand hatte kommen lassen, so hatte er mit diesem Schöpferwort in gnädiger Voraussicht (ähnlich wie durch die Erschaffung des Weibes) eine Möglichkeit, also auch eine relative Nothwendigkeit gesetzt, das Verderbensgericht zur Hinwegtilgung der Gottlosigkeit von der Erde zuvörderst in einer Weise kommen zu lassen, welche eben wegen ihrer Gleichartigkeit mit der Entstehungsweise der Welt und ihrer danach gearteten Beschaffenheit dieselbe nicht absolut vertilgte, sondern nur umgestaltend reinigte und erneuerte zu einer neuen Entwicklung.

**Vers 7:** Die gegenwärtige Welt aber in ihrem aus der Fluth verändert hervorgegangenen zwiefachen Bestand, die ist ebenfalls durch Gottes Wort, durch das Gotteswort, welches ihr Sein und Bestand zusprach, ein für allemal gleichsam als ein unermeßlich reicher Brennstoff aufgespeichert für Feuer — denn *τεθησαυρισμένοι πυρί* ist zu verbinden —, indem und wenn sie jetzt immerzu bewahrt wird zum Tage des Gerichts und Untergangs der Gottlosen. Der participiale Nebensatz gibt nämlich den Umstand oder Vorgang an, welchem der im Hauptsatz ausgesagte Sachverhalt als das Wesentliche, Specifische zu Grunde liegt. Mit andern Worten: daß die aus dem Fluthgericht hervorgegangene Welt einem Vertilgungsgericht über alle Gottlosen entgegengeht, welches ein Feuergericht, also ein die Welt gänzlich vernichtendes sein wird, das ist ein für allemal gesetzt und geordnet durch das Gotteswort, mit welchem die umgestaltete Welt nach der Fluth ins Dasein eingeführt worden ist. Das ist denn auch allerdings, zwar nicht unmittelbar, aber mittelbar zweifellos enthalten in jenem Wort Gottes an Noah Genes. 7, 21 f. und 8, 11 [1]). Denn wenn er dort sagt, daß er nicht wieder um des tiefen Verderbens der Menschheit willen ein solches Gericht wie das eben ergangene, also ein reinigendes Gericht des Wassers über die Erde bringen werde, so ist damit nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr vorausgesetzt, daß eben weiterhin nur ein solches Gericht über Welt und Menschheit kommen soll, welches die Gottlosigkeit völlig und für immer von der Erde wegtilgen wird, dadurch, daß es diese Erde selbst vertilgt; wie denn auch

1) vgl. de Wette.

gleich V. 22 hinzugefügt, daß die Grundordnungen dieses Weltlaufs nicht alterirt werden sollen, solang die Erde steht, d. h. solang bis sie zusammt der Erde selbst aufgehoben werden. Für diese richterliche Vernichtung dieser sündigen Welt ist aber Verbrennen mit Feuer an sich und besonders gegenüber dem Umgestalten durch Wasserfluth [1]) der entsprechende und darum allenthalben in der Schrift geläufige Ausdruck [2]). Statt einer schriftwidrigen, apokryphen Kosmogonie und Eschatologie bekommen wir so das tiefste und lehrreichste Verständniß eines der wichtigsten Vorgänge und Gottesworte aus der alttestamentlichen Schrift und Geschichte, welches allen apostolischen Auslegungen des A. T. ebenbürtig zur Seite tritt, und dessen Aussage in diesem Zusammenhang auf der richtigen Einsicht beruht, daß es allein im Stande ist, den hier in Rede stehenden Wahn entscheidend zu überführen.

**Vers** 8 und 9: „Dies Eine aber entgehe euch, Geliebte, nicht, dass ein Tag bei dem Herrn ist wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie ein Tag. Der Herr säumt nicht mit der Verheissung, wie es Etliche für Säumniss halten, sondern er übt Langmuth gegen euch, indem er nicht will, dass welche verloren gehen, sondern dass Alle sich zur Busse kehren." —

Wie Petrus von V. 5—7 die Zukunft des Herrn gegen jene ihre höhnischen Verleugner und also nach ihrer diesen Menschen zugekehrten verderbenden Seite aufrecht erhalten hat durch den Nachweis, daß sie bei ihrer Berufung auf die bisherige ununterbrochene Weltentwicklung nicht von der richtigen geschichtlichen Betrachtung ausgehen, so erinnert er nun von

**Vers** 8 an auch seine gläubigen Leser, derjenigen richtigen Geschichtsbetrachtung nicht zu vergessen, nach welcher derselbe ununterbrochen fortdauernde Bestand des dermaligen Weltlaufs auch für sie kein Anlaß zu ängstlichem Zweifel an der von ihnen als Heilsvollendung sehnlichst erwarteten Parusie werden kann. So nimmt er also in dem *μὴ λανθανέτω* hier nur das *λανθάνει* von V. 5 gegensätzlich wieder auf, nachdem auch das dort unmittelbar Vorhergegangene, *πάντα οὕτως διαμένει ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως*, in dem unmittelbar vor V. 8 stehenden Participialsatz gegensätzlich wiedergekehrt ist. Denn in diesem *τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως κτλ.* lag ja allerdings indi-

1) vgl. Hofmann II, 2, 664. 2) Jes. 66, 15 ff.; Zeph. 1, 14—18; Mal. 3, 1—3; 4, 1; 1 Kor. 3, 13; 2 Thess. 1, 7. 8.

rect das unberechenbare Fortbestehen der dermaligen Welt ausgesprochen. Im Gegensatz eben zu dieser unabsehbaren Dauer und unberechenbaren Manchfaltigkeit der gegenwärtigen Weltentwicklung sollen die Leser doch das Eine als festen, gewissen Anhaltspunct ins Auge fassen, daß — wie der Verf. in freier Verwendung von Ps. 90, 4 sagt — daß für den, der als erhöhter Herr der Gemeinde und der Welt die geschichtliche Entwicklung beider dem von ihm angekündigten Abschluß durch seine rettende und verderbende Erscheinung zulenkt, die irdischen Zeitmaße, von denen unsere Vorstellung gebunden ist, schlechterdings keine maßgebende Bedeutung haben [1]), es gibt für ihn kein Kurz oder Lang im irdisch zeitlichen Sinn, und wenn also für unsere Vorstellung die Erfüllung seiner Verheißung „lang" ausbleibt, so ist das —

**Vers 9** — eigentlich, von seiner Seite aus, gar kein Säumen, kein Langsamthun mit derselben [2]), wie etliche es dafür halten, nämlich etliche unter den gläubigen Gemeindegliedern, welche damit zwar noch nicht jener häretischen Leugnung derselben zufallen, aber doch einem Zweifel Raum geben, der für diese letztere einen gefährlichen Anknüpfungspunct darbietet. Sondern was uns wie zeitliche Säumniß aussieht, das ist von ihm aus nur diejenige Bethätigung seines gnädigen Verhaltens zu Welt und Menschheit, welche ihm dazu dienen soll, diese ganze dermalige Gegenwart in einer ihr gerade eigenthümlichen Weise zum Mittel der vollständigen Verwirklichung seines Heilswerkes zu machen. Denn nicht in allgemeinster Beziehung auf die Menschheit schlechthin kann diese Aussage von des Herrn Langmuth gemeint sein [3]); da wäre das εἰς ὑμᾶς sinnlos und müßte entweder ganz wegfallen oder doch εἰς ἡμᾶς lauten. Aber auch nicht gerade auf die Lesergemeinden selbst und als solche kann dies ὑμεῖς bezogen werden [4]); denn bei denen hat doch der Herr nicht mehr auf bußfertige Bekehrung zu warten. Da es aber doch auf die Leser irgendwie, wenn auch etwa nur synekdochisch, sich beziehen muß, so wird sie Petrus hier in demselben Sinn sich gegenüberstellen, wie schon in dem ἰσότιμον ἡμῖν der Grußanrede, nämlich als solche, welche von Geburt dem Gebiet der heidnischen Menschheit angehören. Also in der Richtung auf die dem Petrus gegenüber jetzt eben in seinen heiden-

1) vgl. Bengel, gegen Dietlein. 2) über den Genitiv s. Winer, Gramm. S. 178. 3) Grotius, Dietlein. 4) so Huther.

christlichen Lesern vertretene Heidenwelt findet ein langmüthiges Warten des Herrn mit seiner die Heilsgeschichte endgiltig abschließenden Wiederkunft statt, indem sein Heilswille darauf gerichtet ist, daß vorher die ganze Fülle der Heidenwelt durch bußfertige Bekehrung in die Gemeinde des Heils eingehe; und wenn Petrus durch Erinnerung gerade an diese Wahrheit die Zweifel an der Parusie abzuwehren sucht, so ist das um so zweckmäßiger, als er damit zugleich den schon hinter dem ἰσότιμον 1, 1 zu bemerkenden Zweifeln der Leser über die sittliche Wahrheit heidenchristlichen Heilsstandes begegnet, durch welche sie natürlich für jene ersteren Zweifel an der Parusie und der mit ihr eintretenden Heilsvollendung noch zugänglicher und empfänglicher werden mußten. So wenig also ist das bisherige Ausbleiben der Verheißung die thatsächliche Vernichtung derselben überhaupt und für immer, daß es vielmehr nur dem Gnadenwillen des Herrn dazu dient, die Verheißungserfüllung, die Heilsvollendung, zu einer desto großartigeren, ausgedehnteren zu machen.

Wir haben in V. 9 unter κύριος ohne weiters Jesum verstanden, da es doch wahrlich nach gesundem Menschenverstand selbstverständlich ist, daß in dem Satz οὐ βραδύνει κύριος τῆς ἐπαγγελίας der κύριος der sein muß, der die ἐπαγγελία, d. i. die Verheißung „seiner Zukunft", wie es oben V. 4 hieß, gegeben hat; das ist aber Jesus, der so gewiß zu ἐπαγγελία als Subject zu denken ist, so gewiß er mit dem αὐτοῦ bei παρουσία gemeint ist. Wir können nach allen Regeln der Grammatik auch V. 9 übersetzen: „der Herr säumt nicht mit seiner Verheißung", und diese Verheißung ist ja gar nichts Anders, als was V. 2 ausdrücklich als ἐντολὴ τοῦ κυρίου καὶ σωτῆρος benannt war. Zu allem Ueberfluß aber wird bei der Wiederholung der ganzen Aussage in V. 15 das Subject des V. 9 durch ὁ κύριος ἡμῶν möglichst unzweideutig als Christus bezeichnet. Die Sache ist so einfach, daß es keines Wortes bedürfte, wenn nicht behauptet worden wäre, daß im 2. Brief Petri κύριος immer Gott bezeichne, wenn nicht Χριστός oder σωτήρ dabei stehe, während es im 1. Brief, außer in Citaten aus dem A. T., immer Christum bedeute [1]). Aber das ist eben auch nur eine grundlose Behauptung, die dadurch nicht begründeter wird, daß man, um ihr einen Beleg zu schaffen, sich nicht scheut, auch 3, 15 τοῦ κυρίου ἡμῶν in naturwidriger Weise und gegen den ausnahms-

1) so Huther S. 251; vgl. auch Mayerhoff S. 152. 164.

losen Sprachgebrauch des N. T. auf Gott zu beziehen; ja, die sich auch nach ihrer andern Seite dadurch als nichtig erweist, daß eben im 1. Brief κύριος allein als Subjectsbezeichnung Christi gar nicht vorkommt, und die Stellen, wo es angeblich so vorkommen soll, gerade alttestamentliche Anführungen, wenn auch nicht förmliche Citate sind, nämlich 2, 3 und 3, 15. Kommt nun die letztere Stelle schon gar nicht in Betracht, weil da das κύριον nicht Subjectsbezeichnung, sondern nur Objectsprädicat ist [1]), so ist in der nun einzig noch übrigen 2, 3 eben nicht Christus, sondern Gott gemeint [2]); und eben diese Stelle wird ergeben, daß statt der so zuversichtlich behaupteten Verschiedenheit des Gebrauchs von κύριος in beiden Briefen, vielmehr eine höchst charakteristische Gleichheit obwaltet. Denn wenn dort Petrus diese alttestamentliche Aussage von Gott in unmittelbarer Weiterführung ohne weiters auf Christum wendet, so beruht das auf der auch 1, 11; 2, 6 f. 3, 15 zu Grund liegenden Anschauung, daß der, welcher im N. T. als menschliche Person erschienen ist, und der, welcher für alttestamentliches Bewußtsein und Wort mit dem bei sich bleibenden Gott in die ununterschiedene Einheit des Gottes der Heilsgeschichte, Jehovah's, zusammengeht, persönlich und wesentlich derselbe ist [3]). Diese, der so stark israelitisch gefärbten Individualität des Petrus besonders entsprechende Anschauungs- und Ausdrucksweise haben wir an unserer Stelle II, 3, 9 wieder. Der κύριος ist der Gott der Heilsgeschichte, der von Anfang an der zu seiner Gemeinde Kommende war, der in Christo Jesu zu ihr gekommen ist, und in dieses Jesus Christus leiblicher Wiederkunft selbst persönlich und leibhaftig kommen wird zur schließlichen Vollendung seiner Gemeinde und richterlichen Vertilgung der sündigen Welt und Menschheit [4]). So verhält sichs mit dem κύριος nicht blos in V. 9, sondern auch in dem unmittelbar vorhergehenden V. 8 und hernach in V. 10, ja auch schon in 2, 9; an all diesen Stellen ist schon die auffallende Artikellosigkeit ein Beweis, daß κύριος eigentlich nomen proprium ist, d. h. Uebersetzung des als nom. propr. auch im Hebr. artikellosen יהוה. Ebenso ist κύριος auch in den petrinischen Reden der A. G. gebraucht.

Vers 10—13: „Kommen aber wird der Tag des Herrn wie ein Dieb, an welchem der Himmel sausend verschwinden, und die Elemente in

1) vgl. meine Ausl. d. 1. Br. S. 204. 2) vgl. ebdas. S. 97. 99. 3) ebdas. S. 44. 4) ähnlich Dietlein S. 85 und 220, unklar S. 77.

Brand zergehen werden, und die Erde sammt ihren Gebilden verbrennen wird. Wenn nun dies Alles solchergestalt sich auflöst — wie (völlig) müsset ihr dann dastehen in heiligem Wandel und Gottesfurcht, wenn ihr erwartet und herbeisehnet die Zukunft des Tages Gottes, um des willen der Himmel in Feuer sich auflösen wird, und die Elemente in Brand zergehen! Einen neuen Himmel aber und eine neue Erde erwarten wir nach seiner Verheissung, darinnen Gerechtigkeit wohnt." —

Kommen aber wird der Tag des Herrn — in diesem nachdrücklichen Gegensatz gegen die in dem μακροθυμεῖ zugestandene Möglichkeit unabsehbar langen Ausbleibens steht zunächst das ἥξει voran; und zwar wird es mit diesem Kommen selbst nicht wieder so lang hin und allmählich gehen, wie mit der Zwischenzeit; sondern wie ein Dieb wird er kommen, plötzlich, ohne daß man sein sich versieht. Aber nicht überhaupt wird er so kommen, sondern nur für die, welche durch jenes sein langes Ausbleiben zu ungläubiger Leugnung desselben und so zu sorgloser Vertiefung in die sündige Lust dieser Welt sich verlocken lassen, wie eben jene Spötter. Denn daß die in Rede stehenden Worte gerade auf diese abzielen, zeigt die folgende Beschreibung der richterlichen Verderbenswirkung dieses Tages und der Gegensatz, in welchem, gegenüber V. 10, in V. 11 und 12 die Gläubigen als προσδοκῶντες bezeichnet, und in V. 13 die selige Wirkung dieses Tages für sie beschrieben wird. Der Tag des Herrn ist der einheitlich zusammengehörige Zeitraum, der den Abschluß aller diesseitigen Geschichte bildet, so zwar, daß der Herr selbst die zu ihrer Bestimmung gereifte weltgeschichtliche Entwicklung seinerseits durch unmittelbare gewaltige Einwirkung zum Abschluß bringt. Eine äußerste Bedrängniß der Gemeinde wird diese Schlußzeit einleiten, und eben damit, daß dann, wenn dieselbe den höchsten Grad erreicht hat, der Herr selbst in persönlicher Erscheinung unmittelbar helfend und verderbend dazwischen tritt, damit beginnt der Tag des Herrn. Dieser κύριος aber ist wieder nicht, wie man wegen V. 12 gemeint hat [1]), Gott im Unterschied von Christus, sondern, wie schon V. 8 und 9, der Gott der Heilsgeschichte, für den ebenso ὁ θεός schlechthin wie Christus eingesetzt oder gedacht werden kann; und so ists auch mit dem Tag des Herrn. Nachdem der θεὸς πρὸς τον θεόν, der für alttestamentliches Bewußtsein

1) Huther.

und Wort mit dem einen Gott ὁ θεός in die persönliche Einheit Jehovahs, des Gottes der Heilsgeschichte, ununterschieden zusammenging, in Jesu Christo als menschliche Person erschienen, so wird auch der alttestamentliche Tag Jehovahs mit der für denselben angekündigten Erscheinung Jehovahs zum Tag Jesu Christi des Menschensohnes [1]), indem er aus seiner überweltlichen Seinsweise in göttlicher Herrlichkeit, in der Herrlichkeit Gottes seines Vaters, d. i. als des Vaters persönliche Selbstdarstellung sichtbar wiederkommt in die Welt [2]).

Der folgende Relativsatz bringt nun nicht blos etwas, das in dieser mit ἡμέρα κυρίου bezeichneten Schlußzeit geschehen wird, sondern das wesentliche Ereigniß dieses Tages, das ihn eben zu dem macht, was er ist, zum Abschluß der gegenwärtigen Weltzeit, nämlich der völlige Untergang dieses Weltganzen, welcher mit der verklärenden Vollendung der Gemeinde durch Herstellung einer neuen Welt die wesentliche Bedeutung des Tages des Herrn im A. wie im N. T. ausmacht [3]). Nur Ausführung jenes ersteren Gedankens in entsprechenden vorstellbaren Zügen ist die folgende Schilderung [4]). Diese nicht blos umgestaltende [5]), sondern zerstörende, vernichtende Wirkung wird an Allem geschehen, und an Allem in intensivster Vollständigkeit [6]). Was der Welt oberster Abschluß ist, der Himmel, wird vergehen, und zwar trotz der anscheinenden Beständigkeit des unwandelbaren Gewölbes so völlig und im Nu vergehen, daß er wie mit dem sausenden, pfeifenden Ton gewaltsamen und blitzschnellen Sturzes ins Nichts verschwindet [7]). Aber auch was als Grundbestandtheil und Element der Welt innerlichen Halt und unterstes Fundament bildet, welcher Art es sei — στοιχεῖα — wird einer Vernichtung verfallen, deren Vollständigkeit gerade im Gegensatz zu bloser Veränderung durch völliges Aufgelöstwerden und Zergehen in Feuer passend ausgedrückt wird. Endlich auch die gewissermaßen zwischen jenen beiden in der Mitte liegende Erde mitsammt der ganzen Manchfaltigkeit der auf ihr befindlichen Einzeldinge, seiens nun organisch erzeugte Einzelwesen oder mechanisch gemachte Gegenstände [8]), wird verbrannt werden, d. h. eine

1) s. 1 Kor. 1, 8; 5, 5; Phil. 1, 6. 2) s. besonders Mtth. 16, 27. 3) vgl. Ps. 102, 26. 27; Jes. 34, 4. 9 f.; 51, 6; Mtth. 24, 35; Offb. 21, 1. 4) vgl. Hofmann a. a. O. S. 664. 5) so Grotius, Benson, Jachmann, de Wette, Brückner S. 121, Dietlein, Huther. 6) vgl. Gerhard. 7) vgl. Offbg. 20, 11. 8) Bengel: opera naturae et artis, vgl. Dietlein, Brückner.

vollständig wie mit Feuerskraft geschehende Verzehrung und Vernichtung erfahren. Denn nicht eine eigenthümliche Lehre oder gar eine „selbstständige Speculation“ [1]), ein Philosophem [2]) von einem wirklichen Weltbrand trägt der Verfasser vor, wie schon daraus ersichtlich ist, daß er einerseits die Vernichtigung des Himmels nicht als Verbrennung, sondern als plötzliches Zusammenstürzen beschreibt, und andrerseits die στοιχεῖα, also auch Wasser und Feuer verbrannt werden läßt [3]); sondern nur für die in der Schrift A. und N. Ts. sonst oft genug mit einem eigentlich gemeinten Begriff des Vergehens ausgedrückte [4]) schließliche Zernichtung der dermaligen Welt bedient er sich hier der uneigentlichen, aber significantesten und der Vorstellung faßbarsten Bezeichnung des Verbrennens, welche auch anderwärts in der Schrift A. und N. Ts. für diesen Vorgang gebraucht wird, und zwar nicht minder bestimmt, als hier [5]), sondern nur nicht gerade mit derselben ausmalenden Anschaulichkeit [6]). Wie es demnach ein müßiger Einfall ist, der Verfasser habe seine Weltverbrennung aus der parsischen [7]) oder stoischen [8]) Lehre geschöpft, so ist es auch nicht an dem, daß seine Vorstellung sich leicht aus den alttestamentlichen Aussagen habe bilden können [9]); denn Stellen wie Jes. 66, 15 ff. Mal. 3, 1—3; 4, 1 u. a. sind wahrlich nicht blos „Keime“ dieser „Idee“ [10]), sondern die fertigen Aussagen jenes Vorgangs als einer göttlich gewissen Thatsache der Zukunft.

Ist nun mit dieser dreifachen Aussage des Relativsatzes in V. 10 der Tag der Zukunft des Herrn und des damit gegebenen Weltabschlusses gegen die höhnischen Leugner und also in seiner ihnen zugekehrten verderbenden Seite behauptet, so ist er eben damit von selbst auch schon den Gläubigen nach der ihnen geltenden tröstlichen Seite als gewiß vorgehalten, und der Verfasser bringt deßhalb auch gar nicht als entsprechendes Gegenstück eine förmliche Ausführung des letztgenannten Inhalts, sondern schließt an die Beschreibung der drohenden Seite in

---

1) so Brückner S. 121. 2) so Reuß a. a. O. S. 257. 3) geg. Brückner. 4) Jes. 51, 6; Mtth. 24, 35; 1 Kor. 7, 31; Hebr. 1, 11; 1 Joh. 2, 17; Offb. 21, 1. 5) so Jachmann, Huther. 6) vgl. die oben S. 125 Note 2 angeführten Stellen, und dazu Luthardt, Lehre v. d. letzten Dingen S. 36. 7) so de Wette zu 3, 7. 8) so Jachmann. 9) so Huther zu 3, 7, ähnlich Brückner S. 121. 10) Huther.

Vers 11 und 12 gleich die den Lesern allerdings nothwendige Erinnerung, welche sittliche Arbeit es gelte, damit man diesen gewissen Tag des Herrn als Vermittler nicht jenes Verderbens, sondern der seligen Heilsvollendung erfahre, um deren willen er Gegenstand christlichen Glaubens und Hoffens ist.

Man muß aber da dem λυομένων weder futurische Bedeutung aufdrängen [1]) im Widerspruch mit der Präsensform, noch auch eine adjectivische Eigenschaftsbezeichnung, die Auflöslichkeit [2]), daraus machen in Widerspruch mit der Natur des Particips; sondern es wird damit ganz einfach das, was am Tag des Herrn geschieht, nach seiner charakteristischen Art und ohne Rücksicht auf die zeitliche Bestimmtheit angegeben [3]). Da es nun mit dem Tag des Herrn die Bewandtniß hat, daß dies Alles, die ganze sinnliche Welt, wie sie V. 10 in dreifacher Gliederung zusammenbefaßt war, solchergestalt, so völlig wie es V. 10 beschrieben war, sich auflöst —: was für welche müßt ihr dann sein in heiligem Wandel u. s. w. Da der Tag des Herrn völlige Aufhebung dieser ganzen natürlichen Welt mit sich bringt, welche Völligkeit eines in der ganzen möglichen Manchfaltigkeit seiner Einzelbethätigungen geübten heiligen und gottseligen Wandels muß dann an euch sich finden, wenn ihr, wie ihr ja als Christen thut, das Kommen dieses Tages der Vernichtung der unheiligen Welt sehnend erwartet, und es euch ein brünstiges Anliegen in eifrigem Gebet sein laßt, ihn bald herbeikommen zu sehen, ihn gewissermaßen herbeikommen zu machen [4]) als den Tag, der euch eben als solche, die durch jenes heilige Verhalten von dieser natürlich sündigen Welt sich völlig losgemacht haben, nicht mit der Welt ins Verderben, sondern aus ihr hinweg zur Herrlichkeit führen werde. Nach unserer schwerlich anfechtbaren Fassung des σπεύδειν [5]) erhellt von selbst, daß der Verfasser nicht unmittelbar den Tag des Herrn selbst, sondern nur dessen Erscheinen als Object setzen konnte, während andrerseits die veränderte Bezeichnung des Tages als ἡμέρα τοῦ θεοῦ nicht zufällig, sondern deßhalb gewählt ist, weil hier dieser Tag nicht in Betracht kommt als verheißungsgemäßer Abschluß der Heilsgeschichte durch den Gott der Heilsgeschichte, sondern als der Tag, an welchem der Gegensatz der wesent-

---

1) so die Aelteren. 2) so Huther nach Winer S. 406.
3) vgl. 1 Kor. 3, 13; 15, 26. 35. 43; 1 Pet. 4, 18 und in unserm Brief selbst 1, 14. 4) vgl. Bengel. 5) vgl. dafür 2 Tim. 4, 8; Apok. 22, 17. 20.

lichen Heiligkeit Gottes gegen die sündige Creatur durch seinen verzehrenden Feuereifer zu einer furchtbaren Entscheidung gelangt, in der nur die bestehen, welche ihr Leben von jener sündigen Welt losgelöst und zur Gleiche der Heiligkeit Gottes gestaltet haben. Endlich ist aus der gegebenen Erklärung auch von selbst ersichtlich, daß der letzte Relativsatz in V. 12, *δι' ἣν τήκεται*, nur nachdrückliche, erweiternde und steigernde Wiederholung des schon in den Anfangsworten von V. 11 ausgesprochenen Motivs dieser sittlichen Mahnung ist. Uebrigens darf man aus dem *δι' ἥν* nicht ohne weiters ein *δι' ἧς* machen, sondern allerdings um dieses Tages willen geschieht die im Folgenden beschriebene Zerstörung; der Tag macht sie nothwendig, indem in ihr seine wesentliche Bedeutung besteht, die eben zur Verwirklichung kommen muß. Wenn nun hier statt der in V. 10 gebrauchten Vorstellung des sausenden Verschwindens die andere des Verbranntwerdens des Himmels eingesetzt wird, so bestätigt sich, was wir oben sagten, daß es dem Verfasser gar nicht um genaue Angabe der bestimmten Art und Weise dieses Vorgangs, sondern nur um eine möglichst sachgemäße Bezeichnung der vernichtenden Wirkung des Tages zu thun ist; so daß also auch das letzte *τήκεται* nicht im materiellen Sinn des Schmelzens zu verstehen, sondern als Synonym zu dem entsprechenden *λυθήσονται* V. 10 durch „schwinden, zergehen" zu übersetzen ist [1]).

Nicht unverbunden steht nun

**Vers 13** da [2]), sondern mit einem erklärenden *δέ* bringt der Apostel im Anschluß an das *προσδοκῶντας* V. 12 die Erläuterung, wiefern dieser Tag für die Christen Gegenstand sehnlicher Erwartung ist. Aber nicht blos so überhaupt und im Gegensatz gegen das verderbliche Endgeschick der gottlosen Welt will er der Christen seliges Hoffnungsziel rühmend erheben; sondern er erwähnt dasselbe nur, um die Leser ernstlichst zu erinnern, daß auch diese positive, den Gläubigen geltende Seite des Tages ihnen heiliges und gottseliges Leben zur unausweislichen Nothwendigkeit macht [3]). Was das seiner Art nach ist, was sie von diesem Tag hoffen, das steht denn auch als entscheidendes Moment voraus, und so ergibt sich ein hinter dem *δέ* liegender Gegensatz gegen das in *προσδοκῶντας* V. 12 nur

1) vgl. Brückner. 2) so Huther. 3) vgl. Calvin z. 3, 10; ähnlich de Wette.

überhaupt als solches angedeutete Gut der christlichen Hoffnung. Wohl erwarten wir — so ists gedacht — in und mit diesem Tag die Erfüllung all unsres Hoffens; diese ist aber eben, nach des Herrn eigenem entscheidendem Verheißungswort [1]), nichts Andres, als eine neue Welt, deren Neuheit gegenüber der gänzlich untergegangenen alten [2]) darin besteht, daß Gerechtigkeit, gottgemäßes Sein und Leben, bleibenden Bestand als grundlegende und bestimmende Macht in ihr hat [3]); in welche also auch nur solche einkommen werden, die ihr sittliches Leben bereits so heilig haben werden lassen, daß das Vertilgungsgericht über die alte sündige Welt ihnen nur dazu hat dienen können, durch Abtilgung des ihrem Leben noch anhaftenden sarkisch Sündigen diese sittliche Heiligkeit zu einer vollkommenen zu machen [4]). Muß aber diesem Gedanken zufolge das als Hauptmoment voranstehende καινός überwiegend in dem durch den Relativsatz näher bestimmten sittlichen Sinn gemeint sein, so ist dabei die andere, an diesem Begriff sonst meist überwiegende Seite der herrlichen Verklärung von selbst vorausgesetzt, indem da, wo Sünde ausgeschlossen ist, selbstverständlich auch Tod und Uebel ausgeschlossen, mit gottgemäßer Heiligkeit des sittlichen auch gottgemäße Herrlichkeit des äußeren Lebens gesetzt ist. Ergeben so die drei letzten Verse 11—13 in auffallender Weise genau denselben Gedanken wie 1 Pet. 4, 17 ff., so ist das ποῦ φανεῖται dieser Stelle allein schon ein entscheidender Beweis, wie grundlos de Wette daraus, daß an die Stelle der alten ein neuer Himmel und eine neue Erde treten sollen, folgert, daß nicht die lutherische Lehre [5]) von einem gänzlichen Untergang, sondern die reformirte von einer Erneuerung durchs Feuer die richtige sei — eine Folgerung, die übrigens in dem Wortbegriff von καινός, der nur das noch nicht Dagewesene eben als solches ohne alle Rücksicht auf die Art und Weise seiner Herstellung bezeichnet, nicht den mindesten Grund hat, und welche an der Stelle, wo de Wette sie anbringt, nämlich bei V. 7, den Gegensatz des vernichtenden Feuergerichts gegen das blos erneuende Wassergericht und damit allen und jeden Sinn der ganzen Wendung V. 5—7 vollkommen zerstört. — Hat nun offenbar diese ganze weissagende Beschreibung der Endkatastrophe ihr Ziel, ihre Spitze an

---

1) Jes. 65, 17; 66, 12; Apok. 21, 1. 2) vgl. Apok. 21, 1. 3) s. o. S. 34. 4) vgl. Apok. 21, 27; 22, 15. 5) s. übrigens Gerhard S. 413 qu. 3 und Thomasius, Dogmatik III, 2 S. 495.

der darauf gegründeten sittlichen Mahnung, so ergibt sich damit auch dem Inhalt nach derselbe Anschluß an die eschatologischen Reden des Herrn, welchen wir oben in der Bezeichnung der letzteren als ἐντολή in formaler Hinsicht fanden; und es kann dieser Beobachtung nur zur Bestätigung dienen, daß der Verf. in V. 10 für den Hauptpunct, das Kommen des Tages des Herrn, den Ausdruck ὡς κλέπτης gebraucht, welchen selbst zu bilden das christliche Gefühl sich gescheut haben würde, dessen mehrfaches Vorkommen (1 Thess. 5, 2; Apok. 3, 3; 16, 15) sich also nur als Anschluß an des Herrn eignes Wort Mtth. 24, 43 erklärt, um so mehr, als der Wortlaut von 1 Thess. 5, 2 αὐτοὶ ἀκριβῶς οἴδατε darauf hinweist, daß gerade diese bildliche Bezeichnung als verbum ipsissimum des Herrn in der kirchlichen Unterweisung gebraucht wurde.

Mit der Erinnerung des V. 13 hat nun der Verf., wie er durch das ἐπάγγελμα auch äußerlich zu erkennen gibt, zu der Aussage 1, 4 zurückgelenkt, in der er den in C. 3, wie schon 1, 16—21 ausgeführten zweiten Grundgedanken seines Briefes grundleglich zusammengefaßt hatte; gerade wie er mit dem eigenthümlichen pluralischen εὐσεβείαις in V. 11 zurückgeblickt hat auf die grundlegliche Zusammenfassung des ersten, 1, 5—11 und C. 2 ausgeführten Grundgedankens in πάντα τὰ πρὸς εὐσέβειαν und auf dessen manchfaltige Auseinanderlegung in 1, 5—7. Er leitet auf diese Weise den Abschluß seines Briefes ein, den er dann mit V. 14 beginnt. —

## Das zusammenfassende Schlußwort.

3, 14—18.

„Darum, Geliebte, da ihr dies gewärtiget, so beeifert euch unbefleckt und tadellos ihm erfunden zu werden in Frieden; und die Langmuth unsers Herrn achtet für Heil, wie auch unser lieber Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Weisheit euch geschrieben hat, ebenso wie auch in allen Briefen, wenn er in denselben auf diese Dinge zu sprechen kommt; worunter einzelnes Schwerverständliche ist, das die Unkundigen und Unsicheren verdrehen, wie auch die übrigen heiligen Schriften, zu ihrem eigenen Verderben. Ihr nun, Geliebte, da ihr es zuvorwisset, nehmt euch in Acht, damit ihr nicht, durch den Wahn der Zuchtlosen mit fortgerissen, aus eurem festen Stand entfallet; wachset aber vielmehr in Gnade und Erkenntniss unsers Herrn und Heilands Jesu Christi. Ihm die Herrlichkeit jetzt und in Ewigkeit." —

Es sind geradezu die beiden Grundgedanken des Briefs, die der Verf. in

Vers 14 und 15 mit einem dritten eindringlichen ἀγαπητοί summarisch wiederholt, erst der praktisch sittliche und dann der jenen bedingende eschatologische. Darum — nämlich, wie das Folgende erläutert, weil ihr solches erwartet [1]), d. h. nicht blos die neue Welt der Gerechtigkeit, was ja weder dem alles Vorhergehende von V. 10 an einschließenden διό, noch dem pluralischen ταῦτα genug thut, sondern den Tag des Herrn nach seiner zwiefachen Seite, der verderbenden, der zu entrinnen, und der verklärenden, welcher theilhaft zu werden nur unter der Bedingung einer wesenhaften, gerichtsbeständigen Heiligkeit möglich ist, — darum sollen sie jetzt bereits Fleiß thun, flecken- und tadellos erfunden zu werden [2]) αὐτῷ, d. i. weder von ihm, noch vor ihm [3]), was Petrus durch die entsprechenden und geläufigen Präpositionen ὑπό oder ἐνώπιον ausgedrückt haben würde; sondern es ist einfacher dat. comm.: die sittliche Makellosigkeit der Christen ist der Thatbestand, welchen als Ergebniß und Auswirkung des Zugehörigkeitsverhältnisses der Christen zu ihm an ihnen vorzufinden, er, der Herr, einen Anspruch und ein Interesse hat. Es ist augenfällig, wie damit der eigenthümliche Gesichtspunct von 1, 3 und 5—9 wieder erscheint, auf welche Grundstelle das σπουδάσατε ja auch äußerlich hinweist; — bemerkenswerth ist dabei, daß die beiden eigenthümlichen Begriffe ἄσπιλος und ἄμωμος, die schon 2, 13 in ihren Substantivis beisammen standen, auch im 1. Brief 1, 19 in gleichem Zusammenhang gebraucht werden.

Der letzte Zusatz ἐν εἰρήνῃ kann seiner Stellung nach jedenfalls nicht einseitig zu σπουδάσατε oder zu ἄσπ. κ. ἄμ. gehören; aber auch die ausschließliche Verbindung mit εὑρεθῆναι wäre einerseits sinnlos und ist andrerseits unmöglich wegen der engen logischen und sprachlichen Zusammengehörigkeit dieses Infinitivs mit beiden Adjectivis. Dieser ganze Ausdruck aber wieder bildet einen so in sich abgeschlossenen und fertigen Begriff, daß dies ἐν εἰρήνῃ, zu ihm allein gezogen, als eine unerträglich abschwächende, lahme Floskel nachschleppen würde. So bleibt schon aus negativen Gründen nur übrig, ἐν εἰρήνῃ als adverbiale Näherbestimmung des ganzen Satzes von

---

1) gegen Dietlein, Brückner, Huther. 2) vgl. Dietlein.
3) so Gerhard, Jachmann, de Wette, Huther.

σπουδάσατε an zufassen, welche besagt, in welchem Sinn, in welcher bestimmenden Art und Weise sie um solches tadellos Dastehen in eifriger Heiligung sich bemühen sollen, in der Weise nämlich, daß sie die entsprechende thätige Ausgestaltung ihres gläubigen Zugehörigkeitsverhältnisses zu Christo ihrem Herrn (αὐτῷ) in ruhiger Gewißheit und völligster Befriedigung ihres sittlichen Gewissens als die einzige und ausreichende Bedingung jener sittlichen Tadellosigkeit sich gelten, und sich in keiner Weise beunruhigen lassen durch die falsche libertinistische Weisheit, welche jene Irrlehrer des 2. Cap. als den rechten Weg zu wahrer sittlicher Vollkommenheit anpreisen werden. Dieselbe Hinweisung auf die Irrlehrer fanden wir aber auch schon 1, 8. 9, und so dient dies ἐν εἰρήνῃ unserer Rückbeziehung des V. 14 auf 1, 5 ff. zur Bestätigung, zugleich aber auch der zu 2, 9 gemachten Bemerkung, daß bereits jetzt der christlich sittliche Glaubensstand der Leser nicht ohne bedenkliche Disposition in dieser Richtung war.

Je enger nun V. 15 mit V. 14 zusammengehört, um so gewisser gilt — wenn nicht grammatisch, so doch logisch — auch für ihn das V. 14 einleitende διό mit seiner Erklärung ταῦτα προσδοκῶντες. Daraus, daß jener Tag mit seiner zwiefachen Wirkung so gewiß zu zu erwarten ist, folgt zum Andern, daß sie das bisherige Ausbleiben der Verheißung nicht für ein Zeichen ihrer Nichtigkeit überhaupt, ja eigentlich nicht einmal für solches Ausbleiben selbst ansehen sollen, sondern für das, was es in Wahrheit ist, nämlich für die gnädige Langmuth des Herrn, welche ihrer eigentlichen verborgenen Bedeutung und Wirkung nach Heil ist — so drückt der Verfasser hier den Gedanken von V. 9 in prägnanter Zusammenziehung aus.

Für diese belehrende Aufforderung beruft sich Petrus nun auf das, was in Uebereinstimmung damit Paulus den Lesern geschrieben habe. Da aber die Leser des zweiten wie des ersten Briefes aus einem größeren Kreis vorderasiatischer Gemeinden bestehen, so können von vornherein nur die ebenfalls dorthin gerichteten Briefe Pauli in Betracht kommen, und kann unter diesen wieder nur der sogenannte Epheserbrief gemeint sein, indem er allein nicht an eine einzelne Gemeinde Kleinasiens, sondern als encyklisches Schreiben an einen größeren Kreis dortiger Gemeinden gerichtet ist, der sicherlich, ja nothwendig mit dem Leserkreis unseres Briefes großentheils zusammenfällt [1]). In der That

1) vgl. Huther.

enthält auch gerade der Epheserbrief 2, 11—3, 12 die genaueste Ausführung des hier in V. 9 und 15 ausgesprochenen Gedankens, daß die auf die Heilsvollendung abzielende göttliche Lenkung der Geschichte der Gegenwart die eigenthümliche Bedeutung gegeben hat, die Heidenwelt in die Gemeinde einzuführen, welche Subject der künftigen Heilsvollendung sein wird. Auf diese Stelle gerade zu verweisen, mußte dem Petrus um so näher liegen, als dort Paulus selbst seine einzigartige heidenapostolische Stellung hervorhebt, kraft deren es gerade ihm als ein Ehrenrecht zukomme, diese heilsgeschichtliche Bedeutung der Gegenwart zu bezeugen. Schon um dieses letzteren sehr natürlichen Umstands willen ist es doch auch überhaupt das Allernatürlichste, daß der vorzugsweise so zu nennende Apostel der Beschneidung heidenchristlichen Lesern gegenüber für diese, die Heidenchristen als solche speciell angehende Wahrheit eben auch den Heidenapostel zum Zeugen nimmt. Diese Berufung aber muß um so natürlicher erscheinen in unserm Brief, wo, wie wir bemerkten, der Verfasser überall das persönliche Verhältniß der Leser zu ihrem geistlichen Vater Paulus in der liebenswürdigsten und zartesten Weise berücksichtigt. Und thut er das hier gerade in Form einer zustimmenden Berufung auf des Paulus Unterweisung der Leser, so erkennen wir darin in unmittelbarer Ausprägung dieselbe Absicht, die er mittelbar dadurch verfolgt, daß er, wie im ersten Brief, gern an des Paulus Briefe sich anlehnt, besonders an den Epheserbrief [1]), nämlich das Bestreben, die Leser über die Völligkeit ihres auf paulinische Verkündigung gegründeten Heilsstandes, also mittelbar auch über die volle Richtigkeit dieser Verkündigung selbst zu beruhigen. Denn darüber waren sie unsicher geworden, und zwar — nach jenem ἰσότιμος 1, 1 — war es gerade der hier in Rede stehende Punct der Einführung der Heiden als solcher in die Heilsgemeinde, woran diese ihre Bedenklichkeiten sich anschlossen, so daß eine Berufung für dieses ohnehin charakteristische Moment paulinischer Predigt, wie es in V. 15 a ausgesagt ist, diesen Lehren gegenüber doppelt gerechtfertigt ist. In eben diesem Absehen auf Bekräftigung der paulinischen Heilspredigt hebt denn auch Petrus einerseits durch die Benennung des Paulus als ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφός hervor, daß er mit ihm als dem Träger desselben apostolischen Berufs und dem Bekenner und Zeugen desselben christlichen Glaubens sich völlig und freudig Eins

1) s. darüber die Schlußbetrachtungen II, b) §. 3.

weiß [1]), und macht andrerseits des Paulus Weisheit rühmend geltend. Denn nicht überhaupt eine sonderliche Weisheit schreibt er ihm zu, was allerdings ziemlich seltsam wäre; sondern indem er nur sagt, daß jene schriftlichen Belehrungen über das heilsgeschichtliche Verhältniß der Heiden zur Heilsgemeinde Ausdruck einer sonderlichen Weisheit des P. seien, so legt er ihm auch nur hinsichtlich dieses Puncts eine sonderliche Weisheitsbegabung bei. Daß aber in dies Lehrstück derjenige eine besonders tiefe Einsicht haben müsse, dessen ganze eigenthümliche Berufsthätigkeit auf solcher Einsicht beruht, ist doch gewiß nichts Sonderbares. Will man also nicht neidische Eitelkeit bei Petrus voraussetzen, so wird man auch nichts dawider haben können, wenn er dasjenige, was Paulus wirklich voraus hatte, auch bereitwillig und unbefangen anerkennt — um so weniger, als ja gerade an der von Petrus gemeinten Epheserstelle Paulus selbst diese seine gottverliehene sonderliche Einsicht mit demüthigem Stolz hervorhebt. Und hatte Petrus Leser vor sich, denen in Folge ihres Zweifels gerade über diesen Punct paulinischer Heilspredigt der blendende Weisheitsschein der häretischen Leugnung der künftigen Heilsvollendung besonders gefährlich werden konnte, so konnte er doch wahrlich gar nichts Besseres thun, als die Leser erinnern, daß gerade dieses Stück paulinischer Heilslehre auf ganz besonders tiefer und ächter Weisheit beruhe.

Gerade an dies Moment schließt sich nun auch

**Vers 16** an, indem das ὡς καί die Gleichheit aller andern brieflichen Aeußerungen des Paulus als den Sachverhalt einleitet, welcher jenem κατὰ — σοφίαν so entspricht, daß er gleichsam die Probe darauf ist, wie gewiß Paulus auch in jener einzelnen Stelle aus solcher Weisheit heraus geredet habe. In allen Briefen, wie in der einzelnen Epheserstelle spricht er sich in dem oben in V. 15 angegebenen Sinn aus — nicht in allen schlechthin, sondern, wie Petrus beschränkend hinzusetzt: wann und wo er in denselben auf diese Dinge zu reden kommt. Dies ταῦτα kann aber nicht blos jenes Verziehen der Parusie in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutsamkeit sein, wogegen schon der Plur. ταῦτα streitet, sondern es wird, wie eben erst in V. 14, von dem Ausgang der Heilsgeschichte überhaupt, von der Heilsvollendung in ihren manchfachen Seiten und Momenten zu verstehen sein [2]). Die Berufung auf Paulus ist also in V. 16 bereits ganz allgemein gewor-

1) vgl. Gerhard, Benson, Huther. 2) vgl. de Wette, Huther.

den: Aeußerungen Pauli von jenem Inhalt (V. 15 a) finden sich in all seinen Briefen an solchen Stellen, die den Ausgang der Geschichte betreffen. So finden wir denn auch den Gedanken von V. 15, besonders wenn wir seine ausführlichere Fassung in V. 9 beiziehen, fast in wörtlicher Uebereinstimmung 1 Tim. 2, 4, wo Paulus die schließliche Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens in seiner alle Menschen, auch die Heiden umfassenden Weitschaft als ein gemeindliches Anliegen zum Gegenstand gemeindlichen Gebets gemacht wissen will, und wo er ebenfalls in demselben Sinn wie an jener Epheserstelle 3, 4 auf seine persönliche Stellung als Heidenapostel zu sprechen kommt. Diese Stelle aber ist uns um so bedeutsamer, da der Brief wenige Jahre vorher gerade nach Ephesus, an einen Hauptort unseres Leserkreises ergangen ist, und zwar um den dort aufgestellten Timotheus anzuweisen zur rechten Verwaltung der Gemeinden besonders hinsichtlich der unter ihnen aufkommenden häretisirenden Erscheinungen, deren engen geschichtlichen Zusammenhang mit denen unsers Briefes wir schon bemerkt haben und noch deutlicher wahrnehmen werden. Ferner erinnern wir uns an Röm. 11, wo mit besonders deutlicher Beziehung auf das Ende der Eingang der Heidenwelt zum Heil gerade der gegenwärtigen Periode als unterscheidende Eigenthümlichkeit beigelegt und mit einem Lobpreis der heilsgeschichtlichen Weisheit Gottes geschlossen wird; Röm. 15, 1—13 kommt darauf zurück. Kol. 1, 25—29 erscheint derselbe Gedanke wieder mit Bezug auf die einstige Vollendung und in Verbindnng mit Pauli persönlicher heidenapostolischer Stellung; und wenigstens ähnlich 2 Tim. 1, 8—11 und andeutungsweise 2 Thess. 2, 6. 7. —

Ist also nach dieser Seite hin das, was Petrus im V. 15 der Leugnung der Parusie und der damit eintretenden schließlichen Vollendung entgegenstellte, in offenkundiger Uebereinstimmung mit des Paulus Aussprüchen, so ist es andrerseits nur die Schwerverständlichkeit einzelner Puncte in diesem Capitel, wie es Paulus bespricht, was zu unverständiger Mißdeutung im Sinn jenes Irrthums Anlaß und Handhabe bietet. Denn nicht Prädicat zum Subject *τινά* ist *δυσνόητα*, sondern der Wortstellung nach ist *δυσνόητά τινα* Subject. Uebrigens, obwohl aus inneren und äußeren Gründen *ἐν οἷς* zu lesen sein wird, ist es doch für den Sinn gleichgiltig, ob man so oder *ἐν αἷς* liest. Denn in letzterem Fall könnte doch nicht die Meinung sein, daß in des P. Briefen überhaupt schwerverständliche Einzelheiten sich finden,

sondern es müßten die τινά doch auf die Stellen beschränkt werden, wo Paulus gerade περὶ τούτων redet; und bei der Lesart ἐν οἷς können doch nach dem Zusammenhang diese Dinge oder Fragen nicht überhaupt und an sich, sondern nur in der Weise, wie sie bei Paulus besprochen sind, gemeint sein.

„Schwer zu denken" sind diese Dinge; also nicht blos ist in Folge dunklen Ausdrucks schwer zu verstehen, was P. eigentlich meint; sondern die ausgesprochenen Dinge an sich selbst widerstreiten dem natürlichen Denken [1]), und erfahren daher auch Verdrehung durch diejenigen, welche vom natürlichen Denken ganz oder theilweise sich bestimmen lassen, nämlich durch die ἀμαθεῖς und ἀστήρικτοι. Mit letzterem Wort war 2, 14 der sittliche Stand bezeichnet, der viele Christen der Verführung zu unchristlicher Sittenlosigkeit erliegen machen wird; wir werden es also auch hier von solchen verstehen, bei denen der heilige Christenstand noch so wenig zu festem Bestand gekommen, zu einer sittlichen Wahrheit geworden ist, daß sie der alten, fleischlich sündigen Neigung im Sittlichen wie im Geistigen zu Liebe das eine oder das andre Stück ihres christlichen Heilsbesitzes drangeben; und den Stand, der davon die Voraussetzung und Ursache ist, bezeichnet dann ἀμαθεῖς: sie haben nichts gelernt, wissen so wenig Bescheid in der christlichen Gesammtwahrheit, daß sie gar nicht zu entscheiden vermögen, was christlich, christliche Lehre ist, und was nicht. Diese Erkenntnißlosigkeit und jene sittliche Schwäche ihres Christenstandes ist der Grund ihres Verdrehens; und muß das nach dem Zusammenhang unzweifelhaft ein Verdrehen im Sinn der V. 15 abgewiesenen Leugnung der Paruſie und des mit ihr eintretenden Weltabschlusses sein, so sind doch die Verdrehenden durch jene zwiefache adjectivische Benennung jedenfalls noch insoweit als Christen anerkannt, daß ihr στρεβλοῦν nicht diese arge Irrlehre selbst, sondern nur ihre Voraussetzungen und Anfänge zum Inhalt haben kann [2]). Danach kann nun auch das πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν, obwohl es uns zwingend an 3, 7 und 2, 1. 3. 9 erinnert, doch nicht besagen sollen, daß diese Unkundigen und Haltlosen wirklich die dort besprochene abscheuliche Irrlehre von der Nichtigkeit des Gerichts über das Verhalten bei Leibesleben und von der Gleichgiltigkeit, ja Zuläßigkeit fleischlicher Aus-

1) vgl. Gerhard, Wolf, Dietlein. 2) gegen Dietlein, Schwegler a. a. O. S. 508.

schweifung in paulinische Aussprüche hineingelegt hätten; sondern dies πρός kann nur so gemeint sein, daß diese Christen mit ihrer Verdrehung insofern ihrem eigenen Verderben in die Hände arbeiten, als sie mittelst derselben im weiteren Verlauf in jenen Wahn gerathen müßten, der dann mit Nothwendigkeit zu ewigem Verderben führt.

Suchen wir bei Paulus nach eschatologischen Aussprüchen, welche, ihrem Inhalte nach jenem zwiefachen Irrthum entgegengesetzt, doch der Form nach eine Möglichkeit bieten, die grundleglichen Voraussetzungen desselben an sie anzuknüpfen, so bietet sich ganz von selbst 1 Thess. 4, 13 ff. dar. Denn hier kommt nicht nur der ganze Vorgang der weltabschließenden Verklärung der Gemeinde in allen Einzelnheiten, also eben jenes ταῦτα V. 16, zu einer genauen und geflissentlichen Lehraussage; sondern diese geht dort auch gerade von dem aus, was auch für die hier in Rede stehende Irrlehre den Incidenzpunct bildet, nämlich von der Thatsache des Wegsterbens der Gemeindeglieder, wofür überdies dort wie hier das charakteristische κοιμᾶσθαι gebraucht wird; und endlich wird dort auch gerade das Verhältniß der Gestorbenen und der noch Lebenden bei des Herrn Wiederkunft und der Verklärung ausdrücklich besprochen.

Nun ist es in der That schwer zu denken und war, wie das N. T. mehrfach bezeugt, für das heidnische Denken gerade das Hauptärgerniß, daß der Mensch nach dem Tod wieder ins leibliche Leben zurückversetzt werden soll, um nach seinem Verhalten in und mit demselben gerichtet, und darauf hin entweder in die Seligkeit ewigen verklärten Leibeslebens oder in die Unseligkeit eines anderen, ewigen Todes versetzt zu werden; und insbesondere ist es ja freilich schwer zu denken, wie doch dies sarkische Leibesleben in ein pneumatisch verklärtes soll umgesetzt werden ohne Aufhebung der Individualität — besonders bei den bereits Gestorbenen, deren irdisch menschliche Individualität durch die Trennung des Leibes und der Seele und die Verwesung des ersteren völlig aufgehoben erscheint. Wie ist doch überhaupt pneumatische Leiblichkeit ein für unser Denken schlechterdings undenkbarer Begriff! Ruhten doch die Einwendungen gegen die Auferstehung des Fleisches, welche Paulus 1 Kor. 15 abweist, ganz deutlich auf demselben rationalistischen Anstoß an den Undenkbarkeiten dieser Lehre [1]). Da lag es dann bei der damals verbreiteten spiritualistischen

1) vgl. Billroth z. 1. Kor. 15, S. 210; Mayerhoff a. a. O. S. 157.

Anschauungsweise nahe genug, solche Stellen sich dadurch mundgerechter zu machen, daß man sie dahin umdeutete, als sprächen sie nur von einer geistigen Existenz, einer geistigen Gemeinschaft mit Christo und Gott, welche nur die steigernde Vollendung der durch den Geist der Wiedergeburt gesetzten und fortwährend erhaltenen innerlich geistigen Gemeinschaft mit Gott sei, von einer Ausgestaltung des dem Christen schon im Fleisch eignenden Lebens im Geist zu reiner Geistigkeit durch die unmittelbarste Gemeinschaft mit Gott [1]). Ja wir haben für solche Verdrehung geschichtliche Beispiele im N. T., gerade aus den ephesinischen Gemeinden. Denn wenn 2 Tim. 2, 17 f. von Hymenäus und Phylet gesagt wird, sie lehren, die Auferstehung sei schon geschehen, so heißt das nichts Anderes, als: es gebe nur die eine geistliche Auferstehung, die Paulus so oft als Bezeichnung für die durch die Wiedergeburt im Personleben gewirkte inwendige Lebenserneuerung gebraucht [2]). Dieselbe falsch übertreibende Würdigung der Wiedergeburt bildet aber auch die Grundlage für die Irrlehren unsers Briefs; es ist das nicht nur in der Natur der Sache begründet, sondern 1, 9 auch angedeutet. Denn wenn da, mit unverkennbarer Beziehung auf die Irrlehre, die Rede ist vom Verkennen der einen Seite der Versetzung in den christlichen Heilsstand, nach der sie Sündenvergebung ist, so läßt das mit Sicherheit auf eine desto stärkere Betonung ihrer andern Seite schließen, wornach sie Wiedergeburt zu neuem heiligen Leben ist. Man durfte nur der Ertödtung des alten sarkischen und Begründung eines neuen heiligen Lebens durch die Wiedergeburt, statt sie auf die Innerlichkeit des Personlebens zu beschränken, eine absolute, das ganze Leben umfassende Bedeutung und Wirkung beilegen, so war es davon nur die über kurz oder lang nothwendig sich aufdrängende Consequenz, eine Vernichtigung, eine Bedeutungslosigkeit des sarkischen Lebens für den Christen zu lehren, bei der dann für Sündenvergebung weder Nothwendigkeit, noch Möglichkeit, und für die Heilighaltung des Leibes kein Grund mehr blieb, und bei welcher natürlich auch Wiedererweckung, richterliche Beurtheilung und Verklärung des individuellen Leibeslebens undenkbare Dinge waren.

Auch eben die bereits angeführte Stelle 1. Kor. 15, 12—58

---

1) ähnlich Grotius. 2) Eph. 2, 6; Phil. 3, 20; Kol. 2, 12 f. 3, 1; vgl. Gerhard S. 462, Bengel, Morus, Thiersch, Versuch z. Herstellung des hist. Standp. ꝛc. S. 237.

ließ sich in derselben spiritualistischen Weise, wie es oben von 1 Thess. 4 gezeigt war, mißdeuten. Hier finden wir auch das κοιμᾶσθαι wieder, welches ein Lieblingsausdruck der apostolischen Kirche gewesen zu sein scheint [1]), und zwar eben im Hinblick auf das einstige leibliche Aufwachen zu leiblicher Verklärung; wenn also Petrus gerade dies Wort den Verhöhnern der christlichen Hoffnung in den Mund legt, so thut ers gewiß, um auch dadurch den höhnischen Charakter dieser Leugnung recht stark hervortreten zu lassen. Endlich auch Stellen wie 2 Kor. 5, 1—5; Phil. 3, 20. 21; 2 Thess. 2, 7 f. konnten gar wohl solche Verdrehung erfahren.

Ist aber so offenbar diese spiritualische Mißdeutung paulinischen Lehrworts die Voraussetzung und Vorstufe zunächst der ersten (C. 2) und dann auch der zweiten Irrlehre unsers Briefes, in der wir ja nur die äußerste Vollendung jener ersteren erkannten, so haben wir in dieser von Petrus unzweideutig in die Gegenwart verlegten Erscheinung die Bestätigung dafür, daß er grundlegliche Anfänge der geweissagten Irrlehren bei den Lesern bereits vorhanden weiß [2]), um so mehr, als dies στρεβλοῦν dem angegebenen Inhalt nach ganz mit den Bedenklichkeiten zusammentrifft, welche schon I, 3, 18 f. 4, 6. 17. 18 bei den Lesern voraussetzt [3]). Daran gewinnen wir aber für den Brief überhaupt einen völlig befriedigenden geschichtlichen Hintergrund, eine geschichtliche Bestimmtheit, die jedem Vers, ja fast jedem Satz mit bewundernswerther Feinheit aufgeprägt ist.

Wie sich aber nach alle dem gegen eine solche Bemerkung über den Mißbrauch der paulinischen Briefe von der sachlichen Seite aus nichts einwenden läßt, so ist andrerseits dem zufolge, was wir aus den paulinischen Briefen über die Zustände der kleinasiatischen Gemeinden wissen, die damalige Möglichkeit solchen Mißbrauchs eine unbestreitbare Thatsache — wenn man nur nicht, wie ein sonst besonnener Kritiker [4]) hier unbegreiflicher Weise sich einfallen läßt, die Briefe Pauli hier „bereits als Gegenstand exegetischen Studiums" erwähnt findet —; es läßt sich also schlechterdings nicht absehen, warum Petrus diese Bemerkung nicht soll haben machen können. Auch abgesehen von seinem oft erwähnten besondern Beweggrund, Paulus und seine Heils-

---

1) vgl. Meyer z. 1 Kor. 15, 18. Anm. 2) Thiersch, d. Kirche im ap. Zeitalter S. 209; gegen Brückner S. 123. 124, Huther 255.
3) vgl. oben S. 86. 4) Reuß a. a. O. S. 257.

verkündigung zu berücksichtigen, ist es doch nur ganz natürlich, ja nothwendig, daß er heidenchristlichen Lesern gegenüber die Schriften des Heidenapostels, auf welche sie ja vor allem angewiesen waren, vor einer Mißdeutung verwahrt, durch welche eben die Gefahr, die er mit seinem Brief beseitigen will, herbeigeführt werden müßte.

Freilich wäre es ein entscheidendes Zeichen nachapostolischer Abfassung unsers Briefes, wenn, wie man sagt, die vorliegende Stelle eine abgeschlossene Sammlung der paulinischen Briefe voraussetzte [1]). Aber sie setzt nur voraus, daß die paulinischen Briefe dem Petrus und den kleinasiatischen Gemeinden bekannt waren; und wenn es heißt *πᾶσαι*, so ist damit, besonders da der Artikel fehlt [2]), nicht einmal gesagt, daß alle gemeint seien, die wir jetzt haben, sondern nur: alle, welche eben dem Petrus und den Lesern auf dem natürlichen Weg kirchlicher Mittheilung bekannt worden waren (Kol. 4, 16) [3]), und daß dies mit mehreren der Fall war, haben wir bereits zu 1. Petr. zur Genüge ersehen. Daß übrigens gerade die paulinischen Briefe — ohnedies die frühesten neutestamentlichen Schriften — sehr bald Gemeingut der Kirche wurden, läßt sich schon daraus entnehmen, daß von ihnen zuerst, nachweisbar schon vor der Mitte, und der überwiegenden Wahrscheinlichkeit nach schon am Anfang des 2. Jahrhunderts, eine geschlossene Sammlung existirte [4]). So bliebe denn nur das scheinbar gewichtigere Bedenken, daß in den Worten *ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς* eine Gleichstellung der paulinischen Briefe mit der kanonischen heiligen Schrift alten Testaments liege, wie sie in der apostolischen Zeit und aus dem Munde eines Apostels undenkbar sei [5]). Denn daß mit *γραφαί* neutestamentliche [6]) oder vollends eine Sammlung neutestamentlicher [7]), ja wie man entdeckt hat [8]), sämmtlicher neutestamentlicher Schriften, oder etwa gar außerbiblische, apokryphische Bücher [9]) gemeint seien, ist gegenüber dem ausnahmslosen Gebrauch von *γραφή* im N. T. eine willkürliche Behauptung [10]). Was nun jene Gleichstellung mit der alttestamentlichen Schrift anlangt, so muß

---

1) so Credner Einl. S. 659, Neander, Gesch. d. Pflanzung ꝛc. S. 589, Reuß a. a. O., de Wette, Einl. S. 392. 2) vgl. Huther. 3) vgl. Brückner, S. 125. 4) vgl. Credner, Gesch. des Kanon S. 6 und Bengel. 5) Schwegler I, S. 497, Bleek. Einl. S. 583. 586. 6) so Dietlein. 7) so de Wette. 8) Jachmann S. 183, Schwegler S. 498. 9) Huther. 10) vgl. Gerhard.

fürs erste erinnert werden, daß der Grieche bekanntlich mit ἄλλος, λοιπός oder ἕτερος häufig Dinge zusammenstellt, welche keineswegs als Einzelglieder derselben Kategorie zusammengehören, sondern oft ganz verschieden sind oder doch nur in der allerallgemeinsten oder äußerlichsten Bedeutung eine gewisse Gleichartigkeit haben. Es ist das so gedacht, das der mit ἄλλος eingeführte zweite Begriff nicht nach seiner Gleichartigkeit selbst mit dem ersten Begriff benannt wird, sondern gleich nach der specifischen Eigenthümlichkeit, in der er solche Gleichartigkeit in sich ausprägt, so daß er mit dem ἄλλος oder λοιπός eigentlich nicht unmittelbar, sondern in der Weise eines abgekürzten Umstandssatzes, oder wenn man will, als Apposition zu construiren ist. So ists z. B. Luc. 10, 1; 23, 32 und wohl auch Joh. 14, 16. So wird denn auch hier den paulinischen Briefen eine allgemeine Gleichartigkeit mit den λοιπαὶ γραφαί zugeschrieben, welche nur auf Seiten der letzteren durch ihre eigenthümliche Beschaffenheit eben als γραφαί näher bestimmt ist [1]).

Diese Gleichartigkeit aber braucht keine allgemeinere zu sein, als daß beide Wort Gottes für die Gemeinde sind, während nur die γραφαί für sich die besondere Eigenthümlichkeit haben, kanonisches Wort Gottes zu sein. Als Wort Gottes aber waren dann die apostolischen Schreiben den Gemeinden eine entscheidende Autorität für christliche Lehre und Sitte, und nur darum handelt sichs ja eben hier, daß einzelne Christen an solchen Schriften, welche insgemein und für ihr eigenes Bewußtsein als solche entscheidende Autorität galten, die nothwendige Stütze für ihre widerchristlichen Ideen zu gewinnen suchten. Der zwischen diesen Schriften selbst wieder stattfindende formale Unterschied des Kanonischen und des nicht (oder besser noch nicht) Kanonischen ist dabei von gar keinem oder doch sehr untergeordnetem Belang. Daß aber das briefliche Zeugniß der Apostel bereits in der apostolischen Zeit der Gemeinde als Wort Gottes an sie und so als entscheidende Autorität galt, braucht wohl nicht erst erwiesen zu werden [2]). Die nach 2 Thess. 2, 2; 3, 17 sicherlich vorgekommene Fälschung, auf welche wir „Apologeten" von der negativen Kritik mit spöttischem Triumph verwiesen werden [3]), ist allein schon Beweis ge-

1) vgl. Thiersch, Versuch ꝛc. S. 423. Anm. 43. 2) vgl. 2 Kor. 5, 19 ff.; 2 Thess. 2, 15; 2 Tim. 2, 2; auch Hebr. 2, 3; Apg. 2, 42.
3) Baur, der Kritiker und der Fanatiker ꝛc. S. 67.

nug dafür — mag man nun annehmen, das δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν spreche von einem anderweitigen, gegen den 1. Brief gerichteten Falsificat, oder mag man den 2. Brief selbst für unächt ansehen und jene Worte auf den ersten, dadurch von dem Fälscher als unächt bezeichneten Brief beziehen. In beiden Fällen entsteht die Frage, warum denn der Fälscher, wenn er einmal fälschen wollte, nicht die Maske einer anderen, entscheidenden und höheren Autorität über Paulus, am besten einer alttestamentlich prophetischen, sondern die des Paulus selbst vorgenommen hat; denn da sichs in beiden Fällen um einen Widerspruch gegen einen paulinischen oder doch für paulinisch geltenden Brief handelte, so war doch bei der Fingirung irgend einer andern maßgebenden Person weit größere Wahrscheinlichkeit des Gelingens des Betrugs, als wenn der Fälscher als Paulus redete. Dies letztere zu thun, konnte ihn also sicherlich nur eine fatale Nothwendigkeit bestimmen, nämlich die Thatsache, daß die Gemeinden das apostolische Schriftwort, und gerade dies, als entscheidende Autorität anzusehen bereits ganz und gar gewohnt waren[1]). Es ist auch nichts natürlicher als das. War einmal gewiß, daß das Zeugniß vom Heil in Christo das Wort Gottes an die Gemeinde des Neuen Bundes sei, so waren auch die vom Herrn in einzigartiger Weise dazu Beauftragten und Ausgerüsteten, die Apostel, mit diesem ihrem Zeugniß für die neutestamentliche Gemeinde dasselbe, was die Propheten mit dem ihrigen für die alttestamentliche gewesen waren. Wie also die neutestamentliche Gemeinde als die fortsetzende Vollendung der alttestamentlichen, so mußte auch das neutestamentliche Zeugniß als fortsetzende Vollendung des alttestamentlichen prophetischen Zeugnisses sich von selbst darstellen. So gewiß nun aber das schriftliche Wort der alt- und der neutestamentlichen Zeugen Gottes nur Verzeichnung ihres mündlichen Zeugnisses ist, so gewiß mußte man von selbst zu einer Würdigung der apostolischen Schriften kommen, wornach sie an die alttestamentlich prophetischen als deren Vollendung sich anzuschließen geeignet waren. Daß die schriftliche Verzeichnung des alttestamentlichen Wortes Gottes bereits als das Ganze des Kanon zusammen- und abgeschlossen war, hindert jenen Anschluß nicht, sondern macht ihn eigentlich erst möglich; denn jene maßgebende Bedeutung als Wort Gottes hat das alttestamentliche Schriftwort doch nicht erst durch seine Zusammenschließung zum Kanon

1) vgl. Thiersch, Versuch S. 351.

bekommen, sondern umgekehrt: zum kanonischen Schriftganzen wurde es nur deßhalb zusammenbefaßt, weil es, da es erging, wirklich maßgebendes Wort Gottes an die Gemeinde war und als solches für die Gemeinde in ihrer gesammten Zukunft bereits eine normative Bedeutung hatte, welche mithin durch die Zusammenfassung zum einheitlichen Kanon nur bekannt, bezeugt und der Folgezeit der Gemeinde zur Aufrechthaltung befohlen wurde. Also gerade und nur darauf hin, daß das alttestamentliche Gotteswort zum Kanon geworden war, konnte man daran das Schriftwort der neutestamentlichen Sprecher Gottes anreihen, welches man von Anfang als maßgebendes Wort Gottes für die Gemeinde des Neuen Bundes erkannte. Daß diese apostolischen Schriften bestimmt seien, einen neutestamentlichen Kanon zu bilden, daran brauchte die Gemeinde bei dieser Zusammenstellung so gewiß nicht zu denken, so gewiß sie nicht daran dachte, daß die in Christo geschehene Heilsvollendung, die den Inhalt des apostolischen Zeugnisses bildet, auf ihren letzten Abschluß noch Jahrtausende werde warten müssen, daß also die Gemeinde selbst einem längeren Bestand entgegengehe, in welchem sie einer kanonischen Fixirung des neutestamentlichen maßgebenden Wortes Gottes bedürfen werde. Die apostolische Kirche erwartete die schließliche Vollendung innerhalb ihrer Gegenwart, in welcher das schriftliche Wort der Apostel noch ihr mündliches Zeugniß als das Ueberwiegende neben sich hatte. Nachdem übrigens der neu entdeckte Codex Sinaiticus dargethan hat, daß allerdings der Brief des Barnabas auch im griechischen Urtext die Worte „Viele sind berufen" ꝛc. Mtth. 20, 16; 22, 14 mit der Formel *καθὼς γέγραπται* einführt [1]), mithin bereits im 1. Viertel des 2. Jahrhunderts eines unsrer Evangelien förmlich, wie das A. T., als kanonische Schrift citirt werden konnte, so wird dadurch das Vorhandensein einer Sammlung paulinischer Briefe und ihre kanonische Geltung und Behandlung in so frühe Zeit hinaufgerückt, daß auch der letzte Anstoß an der Art, wie Petrus an unserer Stelle von Paulusbriefen redet, schwinden muß.

Ist demnach diese Zusammenstellung von Paulusbriefen und alttestamentlicher Schrift als Aeußerung des Petrus sachlich und geschichtlich unanfechtbar, so stimmt sie auch trefflich zu dem geschichtlichen Zweck dieser ganzen Bemerkung über Paulus, indem sie wohl

1) s. Tischendorf, Aus dem heiligen Lande S. 124.

geeignet ist, den Lesern, die über ihren Heilsstand bedenklich und wegen ihrer innern Stellung zu des Paulus Heilslehre unsicher geworden waren, die zuverlässige Wahrheit und göttliche Autorität der letzteren mittelbar zu bezeugen; und sie dadurch auch zu warnen und zu verwahren vor jener mißbräuchlichen Ausdeutung derselben, welche natürlich gerade bei solcher Unsicherheit ihrer innern Stellung zu Paulus ihnen um so leichter eingeredet werden konnte. Und gerade dieser Gegensatz gegen die στρεβλοῦντες, welche eine alttestamentlich apokryphische Schriftwissenschaft cultivirten und nach ihren Ergebnissen die alttestamentlich kanonische Schrift mißdeuteten [1]), läßt die Zusammenstellung der Paulusbriefe mit dem alttestamentlichen kanonischen Weissagungswort als Gegenstand des Verdrehens doppelt gerechtfertigt erscheinen.

Endlich aber ist ja diese Zusammenstellung nur ein abermaliger Ausdruck derselben eigenthümlichen Anschauung des Verfassers, die er schon mehrfach kundgegeben hat: in der unmittelbaren Zusammenstellung des apostolischen und des prophetischen Wortes 3, 2, in dem unmittelbaren Anschluß seiner eigenen schriftlich vorliegenden Weissagung an das als sichere Leuchte empfohlene alttestamentliche Weissagungswort 2, 1, und in der Art, wie er dieselbe Bedeutung einer objectiven Norm, eines festen Haltes für alle Zukunft, die er 1, 19 dem alttestamentlichen kanonischen (γραφῆς V. 21) Schriftwort zuspricht, vorher V. 15 seinem eigenen Brief beilegt. Diese Anschauung aber, weit entfernt einen nachapostolischen Verfasser zu verrathen, ist vielmehr ein neuer sprechender Beweis, daß in unserm Brief derselbe Verfasser, d. i. derselbe Petrus redet, der auch im 1. Brief 1, 12 das alttestamentlich prophetische Wort und die neutestamentliche, und zwar gerade die paulinische Heilsverkündigung in so unmittelbare Verbindung bringt, und 1, 24. 25 dieselbe wesentliche Beschaffenheit, welche der kanonischen Schrift A. Ts. als dem Wort Gottes zugeschrieben wird, ausdrücklich der neutestamentlichen, und zwar abermals der paulinischen Heilsverkündigung beilegt.

Doch kehren wir nun zu unserm Context zurück. Unsere geschichtliche Fassung des von dem Verdrehen Gesagten, nach der wir darin die Voraussetzungen und Anfänge der geweissagten Irrlehren fanden, bestätigt sich augenfällig durch das, was nun Petrus in

1) s. oben 59. 70 f.

Vers 17 zum definitiven Abschluß des Briefes folgerungsweise daran anschließt. Ihr, d. h. nach den Schlußworten des Verses die einheitliche Gesammtheit der Gemeinden, welche gegenüber jenen einzelnen ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι die christliche Wahrheit im Glauben erkennen und fest in ihr stehen, die sollen aus jenem gegenwärtig geschehenden Mißbrauch des schriftlichen Gotteswortes für spiritualistische Irrlehre, indem sie die in πρὸς τ. ἰδ. αὐ. ἀπώλειαν angedeutete heillose Weiterentwicklung dieses Irrthums nunmehr voraus wissen, die Nothwendigkeit entnehmen, sich sorgfältig in Acht zu nehmen, damit sie nicht durch den Irrweg der Zuchtlosen, durch die als Wort und That auftretende, grundsätzliche fleischliche Zuchtlosigkeit — wenn nämlich diese vorausgewußte Steigerung des Irrthums eingetreten sein wird — sich mit fortreißen lassen und so aus ihrem festen Stand christlichen Glaubens und Lebens entfallen. Denn nicht unmittelbar mit φυλάσσεσθε ist ἵνα μή zu construiren [1]), sondern das φυλάσσεσθε ist in Bezug auf den dem στρεβλοῦν zu Grunde liegenden Irrthum gemeint, und ἵνα μή ist ein selbstständiges „damit nicht". Auf dem φυλάσσεσθε liegt aber dann ein Nachdruck. Gerade weil das στρεβλοῦν leicht den Schein erwecken könnte, als handle es sich um eine gut christliche Lehre, so haben sie Ursache, sich sorgfältig in Acht zu nehmen, daß sie nicht, indem sie für diese Anschauungen sich gewinnen lassen, damit unvermerkt eben in die sittliche Disposition gerathen, infolge deren sie dem Verführerischen auch der zukünftigen Vollendung jener Anfänge erliegen und so aus ihrem wohlbegründeten Heilsstand entfallen müßten, welchen der Verfasser durch das ἴδιος markirt als das Gut, das sie jetzt ihrerseits wirklich besitzen, und das sie nicht gegen die nichtige, verderbliche Weisheit der Verführer drangeben sollen. Vielmehr —

Vers 18 — im Gegensatz zu solchem Entfallen [2]), sollen sie zunehmen, und aus eben diesem Gegensatz ergänzt sich auch das αὐξάνειν: immer völliger sollen sie werden in jenem festen Stand christlichen Glaubens und Lebens. Denn nicht mit dem folgenden ἐν ist αὐξάνειν zusammen zu construiren: wachsen in etwas; sondern es steht hier, wie überall im N. T. absolut, und das folgende ἐν bringt nur zweierlei, worin und womit als dem ermöglichenden Grunde das Wachsen sich vollziehen soll. Dies beides ist einerseits χάρις und

1) so Huther. 2) vgl. Bengel, Huther.

andrerseits γνῶσις τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Denn da dieser Genitiv mit γνῶσις als Objectsangabe zusammengehört [1]), so kann er nicht zugleich zu χάρις gezogen werden [2]), wofür er nur gen. subj. sein könnte. Freilich kann nun nicht χάρις selbst den Christen als etwas zum Wachsen ihrerseits Erforderliches anbefohlen werden; aber dieser Zusatz erinnert uns an das ebenso der Vermahnung V. 14 angefügte ἐν εἰρήνῃ. Sie sollen wachsen, indem und damit daß sie Gnade das sein lassen, was ihnen dabei einwohnt und innewirkt [3]). Gottes Gnade, welche durch Weglassung des Artikels als das, was sie ihrer Art nach ist, hervorgehoben werden soll, Gottes Gnade sollen sie wie ihres Lebens, so auch seiner fortwährenden ausgestaltenden Vollendung tragenden, bestimmenden Grund sein lassen, im Gegensatz zu jenen V. 16 und 17 angedeuteten gegenwärtigen und künftigen Bestrebungen, welche, unzufrieden mit einem auf Gnade gegründeten Christenstand, über denselben hinaus zu einer eigenen höheren und sonderlichen Vollkommenheit fortschreiten wollen [4]). Und wenn diese Bestrebungen als Mittel ihrer Verwirklichung eine schlecht natürliche Speculation sich ausspinnen, so soll und wird der Christen Streben nach Vollendung ihres Christenstandes, wenn es nur so ἐν χάριτι geschieht, auch das gegensätzlich entsprechende Mittel seiner Verwirklichung sich schaffen, nämlich die stetig wachsende, innerlich erfahrungsmäßige Erkenntniß von Christo als dem, der in seiner erhöhten Herrlichkeit wie der bestimmende Grund aller christlichen Selbstbethätigung, so auch die persönliche Bürgschaft schließlicher, höchster Heilsvollendung ist.

Nachdem so der Verfasser mit dieser nochmaligen Zusammenfassung des zwiefachen Grundgedankens des Briefes in der bedeutsamen Doppelbezeichnung Christi augenfällig zum Anfang 1, 2 zurückgelenkt hat [5]), schließt er mit einer Doxologie, zu der man nach 1, 4, 11 nicht ἔστω, sondern ἔστιν zu ergänzen hat. Denn es soll die Thatsache ausgesagt werden, welche zur bestätigenden Versicherung dient, wie Christus allerdings auch wirklich der ist, als welcher er Gegenstand des persönlichen Erkennens der Christen sein und werden soll. Ihm ist die Herrlichkeit zu eigen: die glorreiche Erweisung seiner selbst als des machtherrlichen Heilsverwirklichers steht ihm zu Gebote

---

1) gegen Dietlein. 2) vgl. Huther; gegen de Wette-Brückner.
3) ähnlich Hebr. 13, 9. 4) ähnlich Dietlein. 5) vgl. Dietlein.

sowohl jetzt, als auch für den Tag der Ewigkeit; d. h. er hat diese Selbstbeweisung sowohl wie sie jetzt in all der an Gemeinde und Einzelnen von ihm geübten heilwirkenden Selbstbethätigung in unschaubarer Innerlichkeit geschieht; als auch hat er sie jetzt bereits so, wie er sie offenbarlich, sichtbar ausüben wird in der leiblichen Verklärung und Vollendung der Seinen an dem Tag, welcher im Gegensatz zu der dann ein für allemal abgeschlossenen diesseitigen Geschichte der Welt und der Gemeinde der keiner Nacht mehr entgegengehende [1]) Anbruch [2]) der jenseitigen ewigen Vollendung ist. So tritt hier in den letzten Schlußworten gerade wie am Anfang 1, 1. 2 die Person Jesu Christi bedeutsam hervor als der eigentliche Grund und Inbegriff alles heilwärtigen Glaubens und Lebens, gegen den die zwiefache Irrlehre wesentlich gerichtet ist, und den dagegen die Leser nur um so mehr als solchen festhalten sollen [3]); während andrerseits der στηριγμός, das αὐξάνειν und das ἐν χάριτι unseres Schlusses in unverkennbarer Weise an die Schlußworte des ersten Briefes 5, 10 und 12 erinnern. —

Rasch und plötzlich schließt der Brief, ohne irgend eine persönliche Bemerkung, selbst ohne allen und jeden Gruß. Einen so auffallenden Verstoß gegen die fast ausnahmslose Sitte der apostolischen Briefe würde sich doch ein Fälscher, und zwar ein so gewandter wie der Verfasser jedenfalls gewesen sein müßte, nimmermehr haben zu Schulden kommen lassen. Vielmehr müssen wir, wie schon hinsichtlich der allgemeinen Adresse, behaupten, daß ein solcher Fälscher, selbst wenn ihm die allgemeine kritische Nothwendigkeit eines mehr persönlichen Schlusses sollte haben entgehen können, doch sicherlich einen solchen angefügt hätte wegen der günstigen Gelegenheit, so recht täuschend den Petrus zu spielen — um so mehr, als ja der 1. Brief mit den ziemlich reichlichen Personalnotizen und Grüßen seines Schlusses ihm nicht nur zwingende Veranlassung, sondern auch hinreichenden Stoff dazu geben mußte. Ja, wenn er nach 1, 14. 15 sich ausgedacht hatte, den Petrus in unmittelbarer Todesnähe sprechen zu lassen, so ist es rein unbegreiflich, daß er den Brief nicht mit einigen dieser Situation entsprechenden Abschiedsworten sprechen läßt, wie er ja dafür an Act. 20, 18 ff. und 2 Tim. 4, 6 ff. 18 so passende und bequeme Muster hatte. Gerade von dem wirklichen dem Tode nahen Apostel

1) vgl. Bengel. 2) vgl. Huther. 3) vgl. Dietlein.

aber ist es sehr natürlich und begreiflich, daß er, gerade wie 1, 1, im Angesicht seines baldigen Hingangs, den Blick in treuer apostolischer Liebe über die Einzeldinge der äußeren Gegenwart, ja auch über sein eigenes nahes Todesgeschick hinweg auf die gefährdeten Gemeinden und hinaus auf die Zeit ihres Verwaistseins richtet, und dann mit einem kurzen, tiefbewegten Mahnwort rasch abbricht — wie man wohl beim Scheiden Worte des Abschieds verschmäht, und die aufquellende Empfindung niederkämpfend, mit einem letzten Blick und Händedruck sich abwendet auf Nimmerwiedersehen.

## Historisch-kritische Schlußbetrachtungen.

### I. Zeit und Ort der Abfassung.

Nach unsern ausführlichen Untersuchungen über die Abfassungszeit des 1. Briefes kann Petrus nicht wohl später gestorben sein, als ein Jahr nach des Paulus Tod, welcher entweder kurz vor oder kurz nach der Abfassung des 1. Briefes erfolgt war. So ergibt sich also auch zwischen beiden Briefen ein Zwischenraum von ungefähr einem Jahr. Soviel ist denn auch erforderlich, aber auch genügend, damit die bedenklichen Neigungen, die schon der 1. Brief voraussetzt, sich so stark, wie es der 2. Brief erkennen läßt, fortbilden konnten. Ist also der 1. Brief (wie ich meine frühere Ansicht nunmehr etwas modificire) noch im Herbst 65 geschrieben, so fiele der zweite etwa in den Herbst 66. Der Brief selbst enthält darüber gar keine bestimmteren Andeutungen. Daß zur Zeit seiner Abfassung Paulus bereits todt war, und zwar geraume Zeit, läßt sich aus der Art entnehmen, wie Petrus einerseits 3, 15 von ihm und seinen Briefen spricht, andrerseits aber 1, 12 ff. besonders V. 15 ganz unbefangen sich den Lesern gegenüber die Stellung ihres einzigen dermaligen Oberhirten und Versorgers gibt. Als Ort der Abfassung endlich einen andern als beim 1. Brief anzunehmen, liegt auch nicht der allermindeste Anlaß vor; im Gegentheil deutet die Todesgewißheit 1, 15 gerade auf Rom als dermaligen Aufenthalt des Verfassers hin; in Rom also, gegen das Ende des Jahres 66, kurz vor Petri Hinrichtung, ist der 2. Brief Petri geschrieben.

## II. Die Anfechtungen der Aechtheit des Briefes.

Unter dem Wust von Einwendungen gegen die Aechtheit unseres Briefes, an welchem wie an einem öffentlich Verfehmten Jeder seinen kritischen Muth kühlen zu dürfen meint, können wir ein Recht auf Widerlegung nur denen einräumen, die entweder durch die wissenschaftliche Geltung ihrer Urheber oder durch ihre eigene wirkliche Bedeutsamkeit einen Anspruch darauf haben. Sie zerfallen aber ganz von selbst in drei Gruppen: 1) sind es solche, die auf selbstständiger Betrachtung des Briefes an sich beruhen; 2) solche, die von der Vergleichung mit dem 1. Brief Petri hergenommen sind; 3) endlich solche, welche sich auf die älteste Geschichte des Briefes, d. h. auf seine mangelhafte Bezeugung durch die alte Kirche stützen. Für uns kommen hier zunächst nur die beiden ersteren Gruppen in Betracht, da die letztere sich erst nach Vergleichung des Judasbriefes richtig würdigen läßt.

### a) Die aus dem Briefe an und für sich entnommenen Beweisgründe für die Unächtheit.

Von diesen haben die erheblichsten bereits in der Erklärung ihre Erledigung gefunden. Daß häufig, gesucht und sich selbst verrathend das absichtliche Streben des Verfassers, als Petrus angesehen zu werden, durchblicke [1]), dagegen genügt es, auf das zu verweisen, was zu den betreffenden Stellen S. 2 f., 13, 52 f., 115 ausgeführt ist [2]); daß eine der apostolischen und biblischen Anschauung widerstreitende Lehrmeinung vom Ursprung der Welt aus Wasser und ihrem Untergang durch Feuer in 3, 5 ff. vorgetragen werde, haben wir S. 122. 124. 131 abgewiesen [3]). Nach unsern derartigen Ergebnissen hat die von einem Commentar in den andern und von einer Einleitung in die andere sich forterbende Stelle der Clementinischen Homilien XI, 24: *λογισάμενος, ὅτι τὰ πάντα τὸ ὕδωρ ποιεῖ* von vornherein nicht die mindeste Bedeutung, und zum Ueberfluß hat Brückner (S. 121) alle und jede Berufung auf sie abgethan durch die ebenso einfache als treffende Bemerkung des wesentlichen Unterschieds, daß nach dieser Stelle das Wasser der erzeugende, bewirkende Grund von Allem ist,

---

1) Mayerhoff S. 185 f.; Credner S. 660, Neander S. 598, Reuß §. 270, de Wette S. 392. 2) vgl. Brückner S. 118, Huther S. 253. 3) vgl. noch Brückner S. 121.

nach unserm Brief aber das Schöpferwort Gottes. Jedenfalls aber ist es ein Unrecht, wenn Huther dieser Stelle durch die Art, wie er sie anbringt (S. 257), den Anschein gibt, als sei sie ein Beleg für die ganze vorher genannte Anschauung, vom Ursprung und vom Untergang der Welt. Daß ferner das *πᾶσαι ἐπιστολαί* und das *λοιπαὶ γραφαί* 3, 15. 16 keine nachapostolischen Zustände voraussetzt [1]), ist S. 145 ff. gezeigt worden. Daß die Bezeichnung des Berges der Verklärung als eines heiligen 1, 17 in sich selbst vollkommen begründet und natürlich, also nichts weniger als ein Zeichen der nachapostolischen Zeit ist [2]), haben wir S. 67 gesehen. Es ist das übrigens ein Argument gegen die Aechtheit, welches man, nachdem ein Kritiker wie Reuß dasselbe — gewiß aus gutem Grund — bei Seite gelegt hat, mit Verwunderung von einem Schrifttheologen wie Bleek abermals vorgebracht sieht, und zwar in einer erst recht unhaltbaren Näherbegründung. „Offenbar, sagt Bleek (S. 583), denkt der Verf. hier bei dem heiligen Berg an einen bestimmten Berg, der als dieser Ort muß zur Zeit der Abfassung bekannt gewesen sein". Daß das *ἅγιος* nicht als bestimmte Bezeichnung der Localität gemeint ist, haben wir bei der Erklärung gesehen; ist es doch auch seiner Natur nach völlig ungeeignet dazu. Denn wenn man, wie Bleek weiter aus dem *ἅγιος* schließt, zur Zeit der Abfassung des Briefes „sich in der Annahme einer bestimmten Localität nach der Ueberlieferung mehr (?) geeinigt (?) hatte", so wird man doch wohl diese endlich ausgemachte „bestimmte Localität" auch mit einer bestimmten „localen" Benennung als Ort der Verklärung für die weitere Ueberlieferung gesichert und nicht die vage Bezeichnung „heiliger Berg" aufgebracht haben, welche weder über die örtliche, noch über die geschichtliche „Bestimmtheit" des Berges etwas sagte, sondern ebensogut auf den Berg der Bergpredigt oder auf den, wohin Jesus vor der Himmelfahrt die Jünger bestellte (Mtth. 28, 16), oder auf den Oelberg als den Berg der Himmelfahrt oder auch auf Golgatha paßte. Da hat wirklich Mayerhoff (S. 186) weit richtiger geschlossen: „da die Bezeichnung heiliger Berg nur vom Berg Zion gebräuchlich gewesen sei, so befinde sich der Verfasser in einem Irrthum, der ihn als nicht Petrus kenntlich mache" — wobei es nur freilich ihm überlassen bleiben muß, sich

1) So auch Mayerhoff S. 189, Credner S. 659, de Wette S. 392, Bleek S. 583. 2) gegen Credner S. 661, Neander S. 599.

denjenigen christlichen Nichtpetrus im zweiten Jahrhundert vorzustellen, der den Unsinn meinen konnte, die Verklärung sei auf dem Berg Zion geschehen. Und woher weiß Bleek, daß man zu des Petrus Zeiten über den bestimmten Ort der Verklärung sich nicht oder weniger geeinigt hatte, als Anfang oder Mitte des 2. Jahrhunderts? Daher „weil wir aus den synoptischen Evangelien entnehmen können, daß man auch noch zur Zeit ihrer Abfassung auf den bestimmten Berg, wo sie sich ereignet hatte, kein besonderes Gewicht legte, so daß er auch in keiner dieser Schriften genannt oder näher bezeichnet wird!" Der Kühnheit solcher Schlüsse gegenüber kann man freilich nur verstummen. Endlich aber, wenn der Geist des 2. Jahrhunderts dazu geführt haben soll, dem Berg der Verklärung wegen dieses Ereignisses eine besondere Heiligkeit beizulegen und ihn danach ὄρος ἅγιον zu benennen, so muß derselbe Geist auch zu besonderer Heilighaltung der oben genannten vier andern Berge geführt haben, auch sie müssen dann ὄρος ἅγιον geheißen haben. Will man das, weil es ja freilich undenkbar ist, nicht zugeben, so nenne man das Moment, um deßwillen gerade die Verklärung dem Ort, wo sie geschah, einen besonderen, ausschließlichen Anspruch auf jene Benennung gab. Es gibt freilich ein solches Moment, aber auch nur eines, nämlich das in der Erklärung oben angegebene: die sichtbare Erscheinung der Herrlichkeit Gottes des Herrn auf diesem Berg. Diesen Ort aber heilig zu nennen, dazu bedarf es keines zweiten Jahrhunderts. Oder welche Kritik wird etwas dawider haben, daß der wie kein anderer alttestamentlich denkende, fühlende, redende Petrus den Ort heilig nennt, auf den die Schechinah sich niedergesenkt hat?

Wenn ferner Credner (S. 654) daran Anstoß nimmt, daß der Verfasser, während er auf das Umsichgreifen der Mythen tadelnd hinweise, selbst eine solche aufnehme 1, 17, so können wir, die wir diese „Mythe" als geschichtliche Thatsache glauben, uns ebensowenig an diesen Einwand kehren, wie wenn Credner als Beweis der Nachapostolicität des Verfassers sein scharfes Auftreten wider die Leugner der Parusie ansieht, aus welchem „unverkennbar die Sprache einer gewissen Partei hervorgeht, welcher der Glaube an die Parusie Christi eine Grundlehre des Christenthums war, und welcher darum auch die Leugner dieser Lehre als Irrlehrer galten". Wir bekennen selbst zu dieser „Partei" zu gehören mit Petrus und Paulus und allen Aposteln. Denn wenn Credner weiter versichert, „der ganze Brief sei

gegen jene geistigere Auffassung der Parusie gerichtet, welche, so viel wir wissen, ihre alleinige Stütze in dem Apostel Johannes, und auch hier erst während der späteren Zeit seines Lebens hatte", so ist diese „geistigere Auffassung" des Johannes selbst, „so viel wir unsrerseits wissen", eine pure Erfindung, und ist vollends nur mittelst einer gröblichen Verdrehung denen beigelegt, welche der Verfasser 3, 3. 4 als frevelhafte ungläubige Verhöhner der Parusie schildert. Die Sinn- und Haltlosigkeit dieser Behauptung wird nur völlig blosgelegt, wenn Reuß (§. 269), um sie plausibler zu machen, als „augenscheinlichen Zweck dieser Epistel die Vertheidigung des Lehrstücks von den letzten Dingen in seiner judenchristlichen Fassung gegen den Unglauben sowohl als gegen eine vergeistigende Erklärung" angibt. Welches Uebermaß von Verkehrtheit war erforderlich, um nicht nur überhaupt in so wahnwitziger, in sich selbst unmöglicher Combination ungläubige Verhöhnung und johanneische Vergeistigung der Lehre — denn als johanneisch ist sie absichtlich nicht bezeichnet, wohl aber desto gewisser gemeint — in einer und derselben Polemik bekämpfen zu wollen, sondern auch diese Polemik so zu gestalten, daß die geistigere Auffassung unter den höhnischen Unglauben subsumirt, und so der eine Hauptzweck des Unternehmens von vorn herein vollständig vereitelt wurde, indem die Leser nur eine Bestreitung des Unglaubens an die Parusie darin sehen konnten und mußten! Nachdem nun Credner wie Reuß auch nicht mit einer Silbe versucht haben, zu zeigen, wo denn jene „geistigere Auffassung" der Parusie als Gegenstand der Bekämpfung wahrzunehmen sei, wir selbst aber nichts dergleichen zu entdecken vermögen, so werden wir die ganze Polemik gegen die „geistigere Auffassung" ins Reich der Einbildungen verweisen und dem Verfasser nichts Anderes in den Mund legen, als der klare und bestimmte Wortlaut: eine weissagende Warnung vor künftigem frechem Unglauben gegen die Parusie und das mit ihr eintretende richterliche Weltende.

Wird nun dagegen wieder eingewendet [1]), daß Zweifel und Widerspruch gegen die Lehre von der Parusie erst im nachapostolischen Zeitalter sich eingestellt habe, so macht Brückner nur in anderer Weise denselben Fehler wie Credner und Reuß, wenn er S. 120

1) Jachmann S. 182, Credner S. 660, Neander S. 599, de Wette S. 392, Schwegler, nachap. Zeitalter I, 494. 496.

gegen diesen Einwand darzuthun sucht, der Verfasser „bekämpfe nur eine der ersten Regungen jener mit Vorliebe zur Sinnlichkeit gepaarten Erscheinungssucht, welche .... die Erfüllung der Verheißung überhaupt bezweifelte". Denn eben nur von einer mit äußerster Frechheit auftretenden ungläubigen Verleugnung der Parusie redet der Wortlaut, und zwar mit einer so geflissentlichen Hervorhebung ihrer Frivolität, daß es in der That unbegreiflich erscheint, wie Brückner gerade in diesem Wortlaut, 3, 4, einen Zweifel ausgedrückt finden kann, der „selbst noch einen allgemeinen Glauben an die Verheißung voraussetzt, und nur eine Zeit verräth, wo die Erfüllung der Verheißung dem aufgeregten und unbefriedigten Theil der Christenheit zu lange auszubleiben anfing" [1]). Dieser Versuch Brückner's, mit der Weissagung Cap. 3 zurecht zu kommen, ist durch den Wortlaut ebenso ausgeschlossen, wie seine Erklärung von 2, 1, wornach da nur von der Erweiterung eines gegenwärtigen Verhältnisses, nämlich von der verderblichen und folgenreichen Wirksamkeit der bereits vorhandenen Gegner auf die Leser die Rede wäre [2]), an dem einzigen ἔσονται schon völlig scheitert. Es ist vielmehr gegen jenen Einwand einfach darauf zu bestehen, daß der Verfasser, wie in der Erklärung gezeigt worden, eben nicht ihm gleichzeitige, sondern zukünftige Häresien weissagend bekämpft, sowohl in C. 2, als auch noch deutlicher in der zunächst hiehergehörigen und nur durch Mißverstand oder mißgünstige Willkür mit C. 2 kritiklos zusammengemengten [3]) Weissagung C. 3, in welcher auch nicht mit einem Schein des Rechts eine Bekämpfung gegenwärtiger Irrlehrer gefunden werden kann. Schon damit ist nun eigentlich auch das beseitigt, was man in letzter Instanz einwendet, nämlich daß wenigstens der Grund, den die Irrlehrer 3, 4 für sich anführen, nur in einer späteren Zeit möglich [4]), oder doch in derselben natürlicher gewesen sei, als in der apostolischen [5]). Aber der Einwand erledigt sich auch an sich dadurch, daß, wie die Erklärung gezeigt hat, der ganze Begründungsatz ἀφ' ἧς γάρ κ. τ. λ. eine Begründung des Zweifels durch Berufung auf den Thatbestand der bisherigen Nichterfüllung in einer [6]) oder gar in schon vielen Generationen [7]) ganz und gar nicht enthält, sondern

1) S. 119. 2) S. 124. 3) so am ärgsten bei Credner S. 654. 4) Mayerhoff S. 157 f. 5) Huther S. 256. 6) so Jachmann S. 182. 7) so Schwegler S. 495.

vielmehr umgekehrt den in der Frage *ποῦ ἔστιν* bereits ausgesprochenen Thatbestand der bisherigen Nichterfüllung aus einer allgemeinen principiellen Weltanschauung als natürlich und nothwendig erweisen will.

Was sonst noch von allgemeinen nennenswerthen Beweisgründen gegen die Aechtheit des Briefes vorliegt, kann zum Theil erst beim Brief Judä zur Besprechung kommen, theils ist es von der Art, daß es in erschöpfender Weise nur bei der zweiten Art von Beweisgründen der Unächtheit behandelt werden kann, zu der wir nun übergehen:

## b) Beweise für die Unächtheit des Briefes aus seinem Verhältniß zu 1 Pet.

### §. 1. Geschichtliches Verhältniß zum 1. Brief.

Man hat vor allem ein ganzes Register von Widersprüchen des 2. mit dem 1. Brief und mit sich selbst bezüglich der Leser und des Verhältnisses des Verfassers zu ihnen entdeckt [1]). Während 1 Pet. an einen örtlich bestimmten Leserkreis sich richte, gebe unser Brief sich 1, 1 eine Bestimmung für alle Christen, wolle dann aber 3, 1 doch wieder an dieselben Leser wie der erste gerichtet sein. Hinwiederum setze er 1, 16 ein näheres persönliches Verhältniß zu den Lesern voraus, und widerspreche damit einerseits dem 1. Brief, der von einem solchen Verhältniß nichts wisse, und andrerseits sich selbst, indem die Leser, die 1, 16 als Jünger Petri bezeichnet waren, nach 3, 15 doch wieder dieselben sein sollen, an welche Paulus geschrieben habe — was, wie Reuß bemerkt, „in jüngerer Zeit allerdings leicht vereinbar ist, von kirchlich theologischem Standpunct, in der Geschichte nicht." Aber auch diese ganze Reihe von Widersprüchen ist schon von uns beseitigt. Wir haben bei der Erklärung nicht nur der von den Gegnern angeführten, sondern auch anderer Stellen uns reichlich überzeugt, daß dieselben Gemeinden, dasselbe objective und subjective Verhältniß derselben zu dem Verfasser und andrerseits zu Paulus vorausgesetzt ist, wie im 1. Brief. Auch dagegen, daß nach II, 1, 1 vgl. mit 3, 1 zur Zeit der Abfassung des zweiten Briefes dem ersten bereits eine allgemeinere Geltung als *ἐπιστολὴ καθολική* müsse eingeräumt gewesen

---

1) Credner §. 242, Neander S. 598, Reuß S. 257, de Wette S. 392, Bleek S. 582, Schwegler S. 492 f., Huther S. 252.

sein [1]), bedarf es nach den dortigen Erörterungen gar keiner Bemerkung weiter.

Aus eben jenen Stellen aber hat sich uns auch bereits im Allgemeinen die Gleichheit oder die unmittelbare Zusammengehörigkeit der geschichtlichen Verhältnisse der Leser mit den in 1. Pet. vorausgesetzten ergeben, und wir haben nur noch zu desto besserer Widerlegung der gegentheiligen Behauptung diesen geschichtlichen Zusammenhang der beiden Briefe in einem übersichtlichen Bilde zusammenzustellen, wobei wir aber auf Grund von II, 1, 16 und 3, 16 etwas über 1. Pet. zurückgreifen müssen.

Die [2]) Gemeinden in Vorderasien, der alten fruchtbaren Heimath ausschweifender Natur- und Religionsphilosophie, waren eben darum von Anfang an für Paulus rechte Sorgenkinder [3]) und Gegenstand einer besonders angelegentlichen und persönlichen Ueberwachung [4]). Wie nothwendig diese letztere war, zeigte sich handgreiflich, als sie infolge der fast fünfjährigen Gefangenschaft des Paulus natürlich aufhörte: in dem aus der römischen Haft i. J. 63 geschriebenen Brief an die kolossische Gemeinde muß P. bereits einer dort um sich greifenden halb theosophischen, halb naturphilosophischen Afterwissenschaft entgegentreten, welche, ohne häretisch zu sein, doch durch ihren Wissensdünkel und ihre jüdischem Einfluß entstammte schlechte Askese dem christlichen Glauben und Leben schweren Eintrag thun mußte. Schon nach einem Jahr aber ist diese Richtung in den ephesinischen Gemeinden abermals um ein Bedeutendes fortgerückt; denn im 1. Tim. und im Titusbrief sehen wir wieder, nur noch verbreiteter und ausgebildeter und daher auch rückhaltloser auftretend, dieselbe schlechte Religionswisserei [5]), die sich an die armselige und zweideutige apokryphische Tradition des Judenthums anlehnt und nach ihr die Schrift mißbraucht, und deren Verderblichkeit wiederum, nur noch ernster und nachdrücklicher, darein gesetzt wird, daß sie die Völligkeit des Christenthums in solch schlechtem Wissen suchen lehrt und die Treue des Glaubens und den Eifer selbstverleugnender Heiligung erkalten und ersterben macht. In so schlimmer Gestalt ist das Unwesen nunmehr schon aufgetreten, daß Paulus es bei denen, die ihm huldigen, bereits auf ein Entfallen aus

---

1) so Credner S. 659, Bleek S. 574. 582. 2) vgl. im Allgemeinen Thiersch, Versuch S. 233 ff. und Rampf, Brief Judä S. 51 ff. 3) vgl. Apg. 20, 18 ff. 4) s. o. S. 14 Anm. 2. 5) vgl. Steiger, Kolosserbr. S. 104.

dem Stande des rechten innerlichen christlichen Lebens und Glaubens als auf seinen Entstehungsgrund zurückführt [1]), und hinwiederum sittliche Leichtfertigkeit, ja ein sittenloses Leben als unmittelbare Folge desselben bezeichnet [2]).

In diesem Stadium waren die Dinge, als die in 1 Pet. vorausgesetzten Anfechtungen, in denen wir die Nachwirkungen der neronischen Verfolgung erkannt haben, über die Gemeinden hereinbrachen. Sie konnten eine Bekehrung der Irrenden von ihrem bösen Treiben und so eine völlige Beseitigung desselben aus den Gemeinden bewirken — der erste Brief Petri aber läßt eine größere Verbreitung und eine innerliche Steigerung desselben als Wirkung jener Verfolgungen wahrnehmen. Die Stelle I, 4, 2—4 richtet sich unverkennbar dagegen, daß ein verhältnißmäßig großer Theil der Leser, in der ganz richtigen Ueberzeugung, daß die angeblich wegen unsittlichen Wesens der Christen erhobene Verfolgung vielmehr nur ein Erzeugniß der Wuth über ihre fromme Abschließung vom heidnisch zuchtlosen Gemeinleben sei, sich zu dem Gedanken hinneigte, durch liberales Eingehen auf dies ohnehin lockende sociale Leben reichlicher Sinnenlust nicht nur der gegenwärtigen Verfolgung sich zu entledigen, sondern auch für die Zukunft ihrem Christenstand eine ruhige Unangefochtenheit zu sichern. Und war diese schon überlegtere, planmäßigere Neigung zu unsittlichem Wesen nur eine Steigerung der mehr leichtfertigen sittlichen Laxheit und der Selbstberuhigung bei einem sittlich unfruchtbaren Christenstand, welche schon mit jener schlechten Religionswissenschaft von selbst sich eingestellt hatte: so ist nun auch die aus derselben schlechten Wissenschaft hergenommene Begründung dieser sittlichen Laxheit, wie sie (nach 2 Tim. 2, 18 vgl. mit 16) Einzelne schon früher ihr zu geben wußten, nämlich die schon besprochene spiritualistische Hinwegdeutung der Auferstehung des Fleisches, bei den Lesern des 1. Petrusbriefes bereits gesteigert zu der Begründung jener bewußteren unsittlichen Neigung, wie sie 3, 18 ff. 4, 5. 6 und 17. 18 angedeutet ist, nämlich zu der über die Leugnung der leiblichen Auferstehung noch hinausgehenden Bezweifelung auch einer endgiltigen, an die leibliche Wiederkunft Jesu sich anschließenden gerichtlichen Entscheidung des ewigen Geschickes je nach dem bei Leibesleben und mittelst des Leibes geübten guten oder bösen Verhalten. Mit diesem Zweifel mußte dann aber natürlich den Lesern auch überhaupt

1) 1 Tim. 1, 6. 19; 6, 5. 21. 2) 1 Tim. 6, 4; Tit. 1, 16; 3, 11.

die Wahrheit ihres Heilsstandes und der ihm zu Grunde liegenden Heilslehre, die ja beide geradezu auf jener bezweifelten Thatsache fußten, in dem Grade zweifelhaft werden, wie wir es im 1. Petrusbrief mehrfach wahrgenommen haben; und je mehr die vermeintliche tiefe Weisheit, von der das Alles ausging, eigentlich von judenchristlicher Herkunft oder doch durch schlecht judenchristliches Wesen und Treiben angeregt war, desto mehr konnten sie dazu kommen, gerade in dem Heidenchristlichen ihres Christenstandes und in dem Paulinischen ihrer Heilslehre den Grund der Mangelhaftigkeit beider zu suchen.

So steht es mit den Lesern des 1. Petrusbriefes, dessen ganzer Inhalt von da aus eine Beleuchtung erhält, welche die geschichtlichen Verhältnisse des 2. Briefes als die wesentlich gleiche unmittelbare Fortsetzung der im 1. Brief vorausgesetzten erkennen läßt. Was im 1. Brief uns nun von selbst entgegentritt, sehen wir auch im zweiten: dieselbe Unsicherheit wegen des heidenchristlichen Heilsstandes und der paulinischen Heilslehre: 1, 1. 10. 12; 3, 2. 15 f.; dieselben Zweifel über Parusie, leibliche Auferstehung und Endgericht: 1, 4 ff. 11. 12 ff. 16 ff. 2, 9; 3, 2. 8 f. 10 ff. 18 ff. dieselbe Neigung zum Aufgeben christlicher Heiligungsarbeit: 1, 5—11. 12 ff.; 3, 11 ff. 14. 17; und daß dieselbe schlechte, an jüdisches Apokryphenthum sich anlehnende und danach die Schrift verdrehende Religionswissenschaft, die wir in unserm Brief 1, 16. 19—21; 2, 4 ff.; 3, 2. 5. 16 angedeutet sehen, auch den Lesern des 1. Briefes nicht fremd ist, dürfen wir nach unsrer oben gewonnenen Anschauung auch dort aus 1, 10 ff. 23 ff.; 2, 2 (wo besonders das ἄδολον zu beachten). 8; 3, 6. 20 schließen; ja auch das charakteristische Erzeugniß dieser Speculation, das wir bereits als die Quelle jener erstgenannten schweren Irrthümer im 2. Brief wahrgenommen haben, die spiritualistische Verachtung der sarkischen Leiblichkeit, ist, soviel ich sehe, im 1. Brief leise, aber doch merkbar angedeutet 1, 23; 2, 11; 3, 18. 21; 4, 1. 2. 6. 14.

Wenn wir nun diese spiritualistische Geringschätzung der materiellen Leiblichkeit einerseits in ihren gelinderen Anfängen als etwas Gegenwärtiges in 3, 16, dagegen in ihrer extremen Vollendung als etwas Zukünftiges in 2, 1. 9. 10. 12 und 3, 4 unsers Briefes angedeutet fanden, so ist damit auch bereits das Verhältniß dieser Weissagung zu jener Gegenwart gegeben: die Weissagung, zunächst und besonders die des 2. Cap., ist in ihren einzelnen Zügen gestaltet nach den concreten Zügen des in gegenwärtiger Wirklichkeit dem Verfasser vor

Augen stehenden Bildes [1]). Nicht daß etwa die bloße Beschreibung eines Gegenwärtigen nur formell und äußerlich als Vorhersagung gestaltet wäre [2]); sondern das Wesen und Treiben der zukünftigen Irrlehrer beschreibt der Verfasser mit einzelnen Zügen, die sich zu den Einzelheiten des ihm gegenwärtig vor Augen liegenden Treibens ebenso als prophetisch zuvorerkannte Steigerung verhalten, wie eben auch die ganze zukünftige Irrlehre selbst nur die mit prophetisch gewisser Erkenntniß aus der gegenwärtigen Verirrung erschlossene Ausgestaltung dieser letzteren selbst ist.

Denn so ists, wie mehr oder weniger bei jeder ächten Weissagung, auch mit der unseres Briefes; sie ist nicht ein plötzlich als deus ex machina hervorspringendes Wahrsagen, sondern sie beruht zunächst auf einem Tiefblick des Ap. in die innerste Natur und Anlage der bereits vorhandenen Verirrung, der ihm vermöge seiner allgemeinen christlich erleuchteten Erkenntniß zu Gebote stand [3]), und der ihm dann nur, damit er ihn als giltige Weissagung den gefährdeten Gemeinden gegenüber aussprechen konnte, durch Gottes Geist zu prophetischer Gewißheit erhöht werden mußte. Ganz so hat er ja auch schon oben 1, 14 die Gewißheit seines plötzlichen Todes nicht einseitig als Inhalt einer sonderlichen Offenbarung ausgesagt, sondern als ein Resultat seines eigenen christlichen Denkens und Wissens, das ihm nur durch Offenbarung bestätigt und zur unbedingten objectiven Gewißheit erhöht ist.

Ganz ebenso erwachsen auch die Weissagungen des Paulus in den Pastoralbriefen wesentlich aus einem rechten und tiefen Verständniß der Gegenwart [4]), wie das selbst hinsichtlich der doch mit *τὸ πνεῦμα ῥητῶς λέγει* eingeleiteten 1 Tim. 4, 1 aus dem weiteren Verlauf der Rede V. 7. 8 erhellt [5]). Noch deutlicher aber tritt es bei der anderen 2 Tim. 3, 1 ff. zu Tage; denn hier begründet ja Paulus seine Vorhersagung der zukünftigen Sittenlosigkeit in V. 6 und 7 ausdrücklich damit, daß einzelne Symptome und Anfänge derselben bereits an dem gegenwärtigen Treiben sich zeigen, und ganz dieselbe Bewandtniß hat es nach einer andern, der eschatologischen Seite hin, mit 2 Tim. 2, 16—18.

---

1) vgl Hengstenberg, die Offenbarung des heil. Joh. S. 13. 2) Huther S. 255, Bleek S. 585. 3) vgl. Thiersch, d. Kirche im ap. Zeitalter. S. 209. 4) vgl. Wiesinger z. d. Pastoralbr. S. 472 f. 5) vgl. Matthies z. d. St. S. 322. 324. 325.

Es läßt sich nicht verkennen, wie wir so in 1 Tim., 2 Tim., 2 Pet. in dreifachem Stufengang eine immer schärfere Vorhersagung nach Maßgabe der immer völliger sich ausgestaltenden Verirrung und der infolge dessen sich immer mehr vertiefenden apostolisch erleuchteten Einsicht in das innerste Wesen derselben bekommen. Daß nämlich auch die Vorhersagung einer schlechten asketischen Theorie 1 Tim. 4, 1 ff. in diesen Zusammenhang gehört, ergibt sich daraus, daß als Grundrichtung derselben zwar nicht ein gnostischer Dualismus [1]), wohl aber ganz unleugbar eine spiritualistische Verachtung des Sinnlichen, leiblich Materiellen erscheint, die auch sonst in dem Brief als Erzeugniß der schlechten Religionswissenschaft vorausgesetzt ist (4, 7. 8; 5, 22. 23 vgl. Tit. 1, 14. 15) [2]), und die auch schon bei den kolossischen Irrungen die Grundlage bildete (Kol. 2, 23) [3]). Eine aus solchen Grundsätzen erwachsene Askese ist ja aber nur die Vorstufe eines zügellosen Mißbrauchs des Leibes in sinnlicher Ausschweifung, den sie in sich selbst schon der Wurzel nach enthält, und zu dem sie vermöge innerer Nothwendigkeit früher oder später umschlagen muß [4]); und nach Andeutungen sowohl innerhalb jener Weissagung selbst (*κεκαυτηριασμένων την ἰδίαν συνείδησιν*) als auch anderwärts in 1 Tim. (1, 20; 2, 2. 10; 3, 9; 5, 11—15. 24 vgl. mit 23) trug auch die wirkliche Gegenwart des Unwesens, aus der Paulus jene Zukunft schloß, die Anfänge zu solchem Umschlag in sittliche Zuchtlosigkeit schon in sich. Waren sie aber damals noch so unentwickelt, daß Paulus eben doch zunächst nur eine zukünftige Steigerung der schon vorhandenen asketischen Verkehrtheit selbst daraus entnehmen konnte, so waren sie zur Zeit der Abfassung des 2 Tim. nicht nur bereits in so starken Ausbrüchen zu Tage getreten, daß Paulus voraussieht, was er 3, 1 ff. vorhersagt; sondern es waren auch bereits zu einer die Unsittlichkeit befördernden Weiterbildung der spiritualistischen Religionswisserei in eschatologischer Beziehung einzelne Versuche gemacht worden, die den Apostel vorauserkennen lassen, was er 2, 16 und 17 und 4, 3 f. für die Zukunft ankündigt; denn auch diese letztere Stelle werden wir nach ihrem Zusammenhang mit 4, 1 auf häretische Verirrungen hinsichtlich der Lehre von den letzten Dingen beziehen dürfen. Dieselbe zwiefache

---

1) Baur, Pastoralbr. S. 23. 2) vgl. Matthies z. 1 Tim. 4, 1 S. 329 und Lechler, das ap. u. nachap. Zeitalter S. 389 f. 3) vgl. Bähr z. Kol. 2, 23 S. 229. 4) vgl. Thiersch, Versuch S. 234. 276.

Weissagung ists nun, die wir in diesem 2. Petrusbrief in der drohenden Zuspitzung wiederfinden, welche sich aus der nunmehr ebenfalls schärferen und intensiveren Gestaltung des vorhandenen Irrthums ergab [1]). Denn augenfällig bildet einerseits die geschichtliche Wirklichkeit in 2 Tim. 3, 6. 7 zu der in 2 Pet. 2, 13. 14 vorausgesetzten die nächste Vorstufe, und wird dem entsprechend auch dort (3, 1 ff.) eine Unsittlichkeit vorhergesagt, welche, indem sie doch noch den äußeren Schein zu retten sucht (V. 5), noch nicht diejenige äußerste Vollendung darstellt, welche nun in der schamlos frechen und systematischen Ausschweifung der petrinischen Weissagung sich darstellt [2]). Und andrerseits haben wir ja schon gesehen, wie die Wegdeutung der leiblichen Auferstehung, aus welcher Paulus dort (2 Tim. 2, 16 ff.) eine die Sittenlosigkeit noch verstärkende Anschauung für die Zukunft erwachsen sieht, bei den Lesern des 2. Petrusbriefes sich bereits zu starken Zweifeln an Parusie und Gericht entwickelt hat, auf deren Vorhandensein allerdings auch die Weissagung von der zukünftigen Verhöhnung dieser Lehren und die Abweisung derselben ihrer äußeren Gestalt nach gegründet scheint; und daß dann auch die Gestalt dieser zukünftigen eschatologischen Irrlehre in der petrinischen Weissagung sich zu der noch sehr allgemein gehaltenen Beschreibung derselben 2 Tim. 2, 16 ff. und 4, 3 f. als die schärfste, äußerste Ausreifung verhält, liegt auf der Hand, ja die wörtliche Berührung von 2 Pet. 3, 3 mit 2 Tim. 4, 3 in dem charakteristischen *κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας*, welches in beiden Stellen auch von theoretischen Anschauungen gemeint ist, legt es sehr nahe, eine bewußte Beziehung des Petrus auf jene paulinische Stelle anzunehmen. Danach mag nun auch bemessen werden, was es mit der — noch dazu ohne allen Nachweis aufgestellten und bereits durch die Auslegung erledigten — Behauptung de Wette's auf sich hat, die Irrlehrer seien „ein Unding" [3]). Freilich bleibt an dem Bild manches dunkel und genauer Vorstellung schwer zugänglich; aber das rührt nicht daher, daß es „nicht nach dem Leben, sondern nach vager, traditioneller Vorstellung" gezeichnet ist [4]) — was gegenüber der auffallend eingehenden Detailmalerei einfach sinnlos ist —;

---

1) gegen Baumgarten, Aechth. d. Pastoralbr. S. 190, Huther S. 255. 2) gegen Baumgarten a. a. O. S. 191. 3) Einleitung S. 392; dagegen Brückner S. 122 und 135 und Hofmann, Weiss. und Erf. II, S. 307. 4) Schwegler a. a. O. I, 492.

sondern es rührt das vielmehr gerade daher, daß der Verfasser in der oben besprochenen Weise absichtlich, um die Leser von dem gegenwärtigen Irrthum desto wirksamer abzuschrecken [1]), die zukünftige Häresie mit den verstärkten Zügen der gegenwärtigen Verirrung schildert [2]), so daß beides schwer, ja eigentlich unmöglich ist: sowohl, das, was der Gegenwart angehört, genau herauszuschälen, als auch die zukünftige Gestalt der Irrlehre in ihren bestimmten einzelnen Zügen für sich allein zu fassen. Es wird aber der Natur der Sache nach wohl auch bei Petrus so gewesen sein, daß ihm die Züge der Gegenwart, deren auch er zur Vorstellung jener nur in ihren wesentlichen Grundzügen vorauserkannten Zukunft bedurfte, mehr oder weniger mit dem Bilde der Zukunft zusammenfloßen. Jene relative Unbestimmtheit, Unfaßbarkeit liegt also gerade in der Natur der Weissagung — wie Petrus I, 1, 11 selbst erinnert —, ist also gerade ein Beweis, daß wir hier wirkliche, nicht fingirte Weissagung vor uns haben.

Gegen die immer wieder vorgebrachte unbegründete Behauptung von dem „wahrscheinlich" späteren, nachapostolischen Entstehen der Zweifel an der Parusie, wollen wir nur noch daran erinnern, daß es solcher bestimmt formulirter, fertiger Zweifel zur Provocirung einer derartigen Weissagung gar nicht bedurfte. Waren nur einmal solche Irrungen und Zweifel hinsichtlich der letzten Dinge vorhanden, wie sie 1 Kor. 15; 2 Tim. 2, 18 und 1 Pet. 4, 5 f. 17 f. vorausgesetzt sind, so bedurfte es nur der Erinnerung an das Weissagungswort des Herrn selbst Mtth. 24, 37 ff. und der alttestamentlichen Schrift Jes. 5, 19; Jer. 17, 15; Ezech. 12, 22. 27; Mal. 2, 17, um als Vollendung des ungläubigen Abfalls für die letzten Zeiten die übermüthige Leugnung der Zukunft des Herrn vorherzusehen und vorherzusagen — und an die, selbst wieder nach der alttestamentlichen Weissagung gestaltete Rede Mtth. 24 lehnt sich ja 2 Pet. 3, 2 ff. ausdrücklich und vollständig an [3]).

Daß aber Petrus in seinem ersten Brief den nach unsrer Annahme bereits vorhandenen Verirrungen nicht ausdrücklich entgegentritt, ist sehr begreiflich. Da galt es, Schwerbedrängte in ihren Leiden tröstend aufzurichten und zum Aushalten zu ermuntern. Nicht der Irrthum war da die nächste, zuerst zu beseitigende Gefahr, sondern die

---

1) vgl. 3, 17. 2) vgl. Wiesinger a. a. O. S. 633, irrig derf. S. 205. 3) vgl. Thiersch, d. K. im ap. Zeitalter S. 209.

Beängstigung durch die äußere Noth, die so leicht in den Irrthum erst recht hineinführen konnte. Dazu kommt, daß das in dem ganzen 1. Brief von uns aufgezeigte zarte und feine Gefühl des Petrus von der Eigenthümlichkeit seines Verhältnisses zu diesen ihm eigentlich noch fremden pauliniſchen Gemeinden ihn ohnedies abhalten mußte, gleich sein erstes briefliches Wort an sie eine förmliche Rüge oder Strafe sein zu lassen. Beiden Rücksichten gegenüber war es gerade das Rechte, wenn er, wie ers auch mit der bewundernswürdigsten Feinheit und Weisheit gethan hat, seinen Trost und seine Aufmunterung selbst zu einer indirecten, aber darum nicht weniger ernsten Warnung gestaltete. Die Nichterwähnung der Verfolgungsleiden im 2. Brief aber erklärt sich — wie man sich billig selbst hätte sagen sollen — einfach genug daraus, daß die Verfolgungen eben bereits vorüber waren, und — wenn der Brief auch nur ein Jahr nach dem ersten geschrieben ist — um so länger und vollständiger vorüber sein konnten, als in jenen ersten Zeiten überhaupt die Christenverfolgungen nur rasch auflodernde und ebenso rasch verrauchende Erregungen der Volkswuth waren [1]), besonders die neronische Verfolgung, von welcher die der Leser des 1 Petr. überdies bloße Nachwirkung war [2]).

## §. 2. Sachliches Verhältniß zum 1. Brief.

Nach der im vorigen §. gegebenen Darlegung der völligen geschichtlichen Uebereinstimmung des 2. mit dem 1. Brief nun auch noch die angeblichen Abweichungen des ersteren vom letzteren in Anschauung, Lehre und Lehrsprache zu beseitigen, könnte insofern fast überflüssige Mühe scheinen, als ein Kritiker, dem die Unächtheit unsres Briefes eine so ausgemachte Sache ist, daß er ihn „für das einzige Beispiel von einem entschiedenen Mißgriff der Kirche bei ihrer endlichen Wahl" (der kanonischen Schriften) erklärt [3]), von ihnen sagt: „Auf die theologischen und sprachlichen Differenzen, welche schon Hieronymus zwischen dem 1. und 2. Br. P. entdeckt und die neuere Kritik sehr betont hat, legen wir für die Frage der Aechtheit des letzteren kein großes Gewicht. Beide Episteln sind zu kurz, betreffen ganz verschiedene Verhältnisse, und eigentliche directe Widersprüche sind keine da" [4]). Dieses Urtheil, welches auf das wenige erst seitdem beigebrachte Neue

1) vgl. Brückner S. 116. 2) gegen Huther S. 252. Anm. **.
3) Reuß §. 269. 4) derſ. S. 257.

nicht minder auszudehnen ist, wollen wir denn wenigstens als Berechtigungsgrund zur möglichsten Beschränkung sowohl in der Auswahl der zu besprechenden Puncte, als auch in der Ausdehnung der ihnen zu widmenden Besprechung selbst uns zu Nutz machen.

Der beliebtesten und verbreitetsten angeblichen Differenz zwischen beiden Briefen, nämlich daß im 1. Brief die ἐλπίς, im 2. dagegen die ἐπίγνωσις „das Princip der Entwicklung" sei [1]), ist schon die eigentliche beweiskräftige Spitze abgebrochen, wenn neuerdings zugegeben wird, daß auch im 2. Brief „das Hauptaugenmerk auf die Wiederkunft Christi gerichtet ist, das ganze Leben auf diese zukünftige Heilsthatsache bezogen wird" [2]). Daß dies dann in beiden Briefen in verschiedener Weise geschehe, indem im 1. Brief die ἐλπίς, im 2. Brief die ἐπίγνωσις „der vorherrschende Begriff" sei, erledigt sich, sofern es richtig ist, einfach dadurch, daß der geschichtliche Zweck des Briefes, einer gegenwärtigen und künftigen schlechten Grosis entgegenzutreten, diese Betonung der rechten Grosis nothwendig mit sich brachte [3]), wie das die Erklärung in allen einzelnen Fällen nachgewiesen hat. Es verhält sich in dieser Beziehung mit dem 2. Br. Petri gegenüber dem ersten ganz ebenso wie mit dem Kolosserbrief, der die γνῶσις und σοφία aus demselben geschichtlichen Grund, nur noch weit auffallender hervorhebt, gegenüber den andern Paulusbriefen. Jene Behauptung ist aber genau besehen, insofern gar nicht richtig, als es ja doch hoffentlich nicht darauf ankommt, wie oft das Wort ἐλπίς oder ἐλπίζειν, sondern wie oft und wie nachdrücklich die damit bezeichnete Sache zur Sprache kommt. Nur in diesem Sinn ist ἐλπίς auch schon im 1. Brief „vorherrschender Begriff;" denn wenn es selbst zweimal und ἐλπίζειν dreimal dort vorkommt, so wird doch kein Mensch darauf hin von einem „Vorherrschen" reden. Daß aber in diesem Sinn im 2. Brief die ἐλπίς weniger „vorherrschender" Begriff sei, als im ersten, wird schwerlich Jemand sagen wollen. Umgekehrt wird man, wenn man nur nicht wieder mechanisch äußerlich zählt, das Moment des Wissens und Erkennens auch im 1. Brief oft genug finden: Das zweimalige εἰδότες 1, 18 und 5, 9 hält dem zweimaligen γινώσκοντες II, 1, 20 und 3, 3, auf welches letztere 3, 7 zur zurückweist, völlig die Waage; I. 3, 15; 4, 1 und 12

1) so Mayerhoff S. 161. 2) Huther S. 249 f. 3) vgl. Brückner S. 127.

wendet sich sehr entschieden an das christliche Wissen und Verstehen; 1, 10 ist in auffallender Weise das Forschen der Propheten nach Erkenntniß hervorgehoben; 1, 2 und 20 ist von der *πρόγνωσις* Gottes die Rede, und auch wie die Leser 1, 14 auf ihre eigene vormalige *ἄγνοια* und 2, 15 auf die *ἀγνωσία τῶν ἀφρόνων ἀνθρώπων* hingewiesen werden, läßt sich hieher ziehen. Wenn aber Huther sagt, der Begriff der *ἐπίγνωσις* komme im 1. Brief nicht vor, so hängt er sich wieder an das *ἐπί* — nicht blos pedantischer, sondern irriger Weise, denn aus der Vergleichung von II, 1, 2 mit 3, 18 ergiebt sich, daß dem Verfasser *ἐπίγνωσις* und *γνῶσις* gleich gelten; *γνῶσις* aber steht allerdings im 1. Brief 3, 7, und zwar gerade in derselben allgemeinen Bedeutung „Einsicht" wie II, 2, 5. 6 [1]). So schrumpft dieser Unterschied auf ein äußerst kleines, und selbst in dieser Kleinheit noch geschichtlich gerechtfertiges Maß zusammen. Daß aber der 2. Brief eine eigenthümliche Unterscheidung zweier Stufen der christlichen *ἐπίγνωσις* habe, hat Huther eben nur behauptet.

Ferner, wie Huther geltend macht, „ist es im 1. Brief die mit der Wiederkunft Christi verknüpfte Verherrlichung der Gläubigen, worauf der Verf. den Hauptaccent legt; im 2. Brief dagegen tritt die Idee der Wiederkunft Christi zuletzt ganz gegen die des endlichen Weltuntergangs zurück". Gewiß! aber aus dem, wie man meinen sollte, sehr einfachen Grund, daß es sich im 1. Brief darum handelt, Verfolgte über ihre Drangsal zu trösten, im 2. Brief aber, und zwar gerade „zuletzt", d. h. in Cap. 3, darum, eine zu Gunsten frecher Sittenlosigkeit gemeinte höhnische Verleugnung eines mit der Parusie eintretenden Weltgerichts mit schärfstem Ernst zurückzuweisen und die Leser davor zu warnen [2]); weßhalb denn auch 3, 12 und 14 nicht *ἐλπίζειν*, sondern *προσδοκᾶν* gebraucht wird. Da übrigens, wo es am Platz ist, weiß der Verf. des 2. Briefes gar wohl und sehr nachdrucksvoll von der Verherrlichung der Gläubigen zu reden: 1, 4. 11.

Durch dieselbe Erwägung erledigt sich auch die dritte Differenz, daß „im 1. Brief als das Fundament der *ἐλπίς* sowie des christlich sittlichen Lebens die Heilsthaten des Sterbens und der Auferstehung Christi bezeichnet sind, im 2. dagegen (außer andeutungsweise 2, 1) nirgends eine Erwähnung finden". Wo einmal von der *ἐλπίς* als solcher nicht die Rede ist, kann natürlich auch ein Fundament der-

1) gegen Brückner S. 127. 2) vgl. Brückner S. 126.

selben nicht genannt sein; wo aber, wie am Anfang des 2. Briefes V. 4, wirklich von ihr gehandelt wird, da ist auch als ihr Fundament, gerade wie im 1. Brief, nur mehr zusammenfassend, die Person Christi und die von ihr ausgehende Heilswirkung bezeichnet. So auch besonders 1, 16 ff., wo, wie wir sahen, die Verweisung gerade auf Christi Verklärung, und nicht auf seine Auferstehung, durch die geschichtliche Abzielung des Briefes veranlaßt ist. Wenn dagegen allerdings im 1. Brief mehr und ausdrücklich die bestimmten grundlegenden Heilsthatsachen des Todes und der Auferstehung Jesu als Grund der Hoffnung wie als Motiv heiligen Lebens hervortreten, so erklärt sich das eben wieder möglichst einfach aus dem geschichtlichen Zweck dieses Schreibens. Solchen, welche durch schwere gottgeschickte Drangsal an der Gewißheit ihres gegenwärtigen Heilsstandes wie ihrer dereinstigen Heilsvollendung irre und zu einem auf Grund jenes Heilsstandes und in Hoffnung dieser Heilsvollendung zu übenden Kampf der Heiligung müd und unlustig geworden waren, solchen Lesern konnte, ja mußte Petrus gerade die Heilssachen ins Gedächtniß rufen, an denen, als dem festen, unwandelbaren Grund alles Heiles in Gegenwart und Zukunft, einerseits ein gestörtes Glauben und Hoffen einen starken Halt, andrerseits ein ermatteter Heiligungseifer einen neuen frischen Aufschwung und Antrieb bekommen mußte; denn eben um dies letztere zu bewirken, wird die Thatsache des Erlösungstodes Jesu fast jedesmal nach der Seite des darin gegebenen sittlichen Vorbildes gewendet. Der zweite Brief dagegen hat es zum größten Theil zu thun mit einer ungläubigen Frivolität in Lehre und Leben, die ja nach 2, 1 gerade von der freventlichen Verleugnung Jesu des Menschensohnes in grundlegender Weise ausgeht, zu deren Ueberführung Petrus also eben nicht auf jene Thatsachen des Leidens und Sterbens sich berufen kann, deren Bedeutungslosigkeit eine Grundvoraussetzung für sie ist, sondern die er nur so, wie ers 2, 4 ff. und 3, 5 ff. thut, von ihrem eigenen Standpunct aus und mit ihren eigenen Mitteln wirklich überführen kann. Da aber, wo er die durch diese Irrlehre verleugnete zwiefache Wahrheit den christlichen Lesern selbst mit warnendem Ernst ans Herz legt, da macht er allerdings, wie wir sahen, 1, 1. 2. 3. 4. 8. 11. 16 ff. 3, 2. 9. 1 ff. 18 die Person Christi als Bürgschaft der Heilsvollendung wie als bewirkenden und bestimmenden Grund heiligen Wandels sehr entschieden geltend, ja er thut das selbst direct der Irrlehre gegenüber 2, 1. 20; 3, 4 — nur eben nicht

in der zweckwidrigen Weise eines Gegenbeweises, sondern nur zur objectiven Bezeichnung derselben. Es steht demnach so, daß in beiden Briefen dieselbe grundlegende Hervorhebung der Person Christi sich findet, nur aber in der dem verschiedenen geschichtlichen Zweck entsprechenden verschiedenen Weise. Wenn also Credner S. 665 unter den verdächtigen Abweichungen des 2. Briefs vom 1. auch die anführt, daß, was jener Gott, dieser Christo beilege, so ist diese im Wesentlichen richtige Bemerkung nur ein Beweis mehr dafür, mit welcher Geschicktheit und Consequenz der Verf. hier alles dem jetzt gegebene Zweck dienstbar zu machen weiß, nämlich der Aufrechthaltung der grundlegenden Bedeutung des verklärten persönlichen Christus für dermaliges Christenleben und zukünftige Heilsvollendung.

Aber auf all diese Differenzen, besonders auf die letzte, kann man nur kommen von jenem Standpunct aus, der in unsern Tagen in der bedenklichen Sucht nach „Lehrbegriffen" sich einen nur zu bezeichnenden Ausdruck gibt, und der allen Fleiß und alle Frucht der im Schweiß ihres Angesichts arbeitenden historischen Schrifterklärung, soviel an ihm ist, schier vergeblich macht. Warum soll doch in aller Welt ein Mann der Geistesfülle wie Petrus dazu verdammt sein, wie ein geistesarmer Literart immer und überall nur dieselben Gedanken, mögen sie nun passen oder nicht, abhandeln, oder wie ein schlechter Prediger Jahr aus Jahr ein dieselbe Predigt halten zu müssen, mögen die Hörer derselben gerade bedürftig sein oder nicht? Was wir kleinen Geister können, sollten wir wohl einem Ap. Petrus nicht minder zutrauen, nämlich die Fähigkeit, den unendlichen Reichthum christlicher Wahrheit je nach dem gegebenen Bedürfniß manchfaltig verschieden zu wenden und nicht blos etwas Richtiges, sondern gerade das Nothwendige zu sagen, und nicht blos das Zweckwidrige, sondern auch das durch den Zweck nicht zwingend Geforderte wegzulassen. Und nun noch dazu ein so kurzer Brief von 61 Versen, und von einem so ganz bestimmten, eigenthümlichen Inhalt und Zweck! In dem ganzen langen Römerbrief, den man doch für eine Exposition der paulinischen Lehre hält, ist der den ganzen Epheserbrief beherrschende Begriff der ἐκκλησία nicht ein einzigesmal auch nur genannt. Im Galaterbrief ist es nicht nur damit ebenso, sondern während er vom Tode Christi so viel handelt, ist seiner Auferstehung außer im ersten Vers, im Gruß, nicht ein einziges mal gedacht. Der 1. Korintherbrief hat den Begriff der Rechtfertigung aus dem Glauben gegenüber gesetzlichem Thun mit keiner Silbe u. s. w. —

Gerade nur dieser arme 2. Brief Petri soll und muß alle einzelnen Hauptmomente des 1. Briefes auch enthalten — trotz seiner Kleinheit, trotz seines ganz eigenthümlichen Zweckes, trotz der selbst im negativen Lager anerkannten kritischen Unmöglichkeit, ein einziges kleines Briefchen des Petrus, das uns außerdem noch aufbewahrt ist, zum entscheidenden Prüfstein für den petrinischen Charakter dieses 2. Briefes zu machen. „Was von den Alten schon in Betreff des Unterschieds vom 1. Brief Petri bemerkt worden ist, sagt Reuß mit Recht, könnte im Grund ebensogut gegen diesen gewendet werden".

Nur eine Differenz ist aufgestellt worden, welche, wenn sie auch nur an sich begründet wäre, allerdings als solche anerkannt werden mußte: „Im 1. Brief wird der Tag der Wiederkunft als nahe bevorstehend erwartet; der Verf. des 2. Briefes redet wohl von einem plötzlichen, aber nicht von einem nahen Eintreten desselben, und bezeichnet es ausdrücklich als möglich, daß derselbe erst in späterer Zeit erscheinen werde" [1]). Aber der erste Brief lehrt, wie wir zu 4, 7 gesehen haben, keine Nähe der Parusie, welche die Möglichkeit längeren Ausbleibens ausschlöße [2]). Andrerseits sagt der zweite Brief so wenig etwas, das ein baldiges Erscheinen ausschlöße, daß er vielmehr 3, 11 ff. die Leser ganz wie in der Voraussetzung des von ihnen noch zu erlebenden Eintreffens anredet [3]); jedenfalls aber sagt er gar nicht, am allerwenigsten „ausdrücklich", die Möglichkeit späteren Eintreffens aus; sondern gegenüber zweifelndem Mißmuth erklärt er, wie das bis jetzt noch nicht Eingetroffensein keinen Grund zum Zweifel am Eintreffen überhaupt gebe, und warnt überhaupt vor äußerlich zeitlichem Bestimmenwollen des Eintreffens; so daß er sich in dieser Beziehung zum 1. Brief ganz ebenso verhält, wie der 2. Thessalonicherbrief zum ersten.

Mehr, was der Widerlegung werth wäre, habe ich nicht finden können, lasse es also bei dem Obigen bewenden — mit einem um so besseren wissenschaftlichen Gewissen, als es nicht blos eine verdrießliche, sondern eigentlich fast eine verlorene Arbeit ist, solche „Differenzen" zu beseitigen, die so leicht und in solcher Fülle aufzubringen sind, daß, wenn eine Schaar abgethan ist, über Nacht schon wieder ein zweites Aufgebot davon angerückt kommen könnte. „Widersprüche sind nicht da", sagt Reuß — sapienti sat. —

---

1) so Huther S. 250; vgl. Jachmann S. 209, Mayerhoff S. 189, Schwegler S. 496. 2) vgl. Thiersch, Versuch ꝛc. S, 85. 3) vgl. Brückner S. 119.

Aber wir brauchen es auch nicht einmal bei dieser Negation zu belassen, sondern können für die Gleichheit beider Briefe in Lehre und Anschauung auf eine ganze Reihe von Belegen verweisen. Sie sind zum Theil schon bei der Auslegung selbst geltend gemacht worden [1]), insbesondere die ebenso entschiedene als freie und selbstständige Uebereinstimmung zwischen den Grundgedanken beider Briefe [2]). Von eigentlichen Eigenthümlichkeiten des 1. Briefes haben wir im 2. gleichfalls bereits gefunden, die Anschauung der christlichen Gemeinde als des gegenbildlichen Israel, und die bedeutsame Hervorhebung der Person Jesu, sowohl der himmlisch verklärten, als der irdisch geschichtlichen. Dazu kommt nun aber noch gar Manches: die besonders im ersten Abschnitt 1, 3—9 hervortretende Anschauung, daß das Verhalten des Christen nur Erwiederung dessen ist, was ihm von Seiten Gottes bereits widerfahren, eine in 1 Pet. sehr häufige Wendung; wie denn auch das dafür charakteristische *καὶ αὐτοί* II, 1, 5 ebenso I, 1, 15; 2, 5 sich findet; sodann die Beschreibung der rechten christlichen Heiligung und Heiligkeit gerade als möglichst scharfe Lösung und Trennung des Christen von dem ihn umgebenden weltlich sündigen Getriebe: II, 1, 4; 2, 18. 20; 3, 11. 17 vgl. mit I, 1, 14. 18. 23; 2, 11 ff. 4, 2 ff. u. ö. Umgekehrt erscheint das sittlich schlechte Verhalten als ein energisch gefaßtes sich Versenken in das Gebiet der umgebenden Sinnlichkeit: II, 2, 10. 12. 13. 19. 20. 22 vgl. mit den zuletzt genannten Stellen des 1. Briefes. Die Eigenthümlichkeit des 1. Briefes, Glauben und Leben als ein Nachwandeln nach einer Vorschrift zu betrachten, wie sie schon in der durchgreifenden Idee des Vorbilds Christi, aber auch 1, 16. 22; 2, 8. 15. 25 u. ö. hervortritt, erscheint auch wieder im 2. Brief 1, 16; 2, 2. 10. 15. 21; 3, 2. 3 (*ἰδ. ἐπ.*). Wenn im 2. Brief der Begriff des *σωτήρ* mit Bezug auf die sichere Heilsvollendung stark hervortritt, so entspricht dem die Betonung des *σώζεσθαι* und der *σωτηρία* im 1. Brief und auch in den Reden der A. G. 2, 40; 4, 9. 12; 15, 11; und wie dem entsprechend auch gerade die unentrinnbare Gewißheit des Verderbensgerichts über die Gottlosen im 1. Brief 2, 8; 3, 19 f. 4, 5. 17. 18 hervorgehoben wird, so auch im zweiten: 2, 1—3. 4—9. 13; 3, 5—7. 10. Die Zurückführung des Wartens des Herrn mit seiner Verheißung auf sein *μακροθυμεῖν*

1) s. o. S. 7. 12. 27. 29. 49. 78. 80. 86. 89. 90. 92. 110. 117. 294 (?) 327 (?) 2) s. o. S. 5. 10. 12. 49. 52. 62.

II, 3, 9 trifft mit der Zurückführung des Wartens mit dem Gericht auf die μακροθυμία I, 3, 20 nicht blos in diesem Wort zusammen, sondern auch in der weitergreifenden, dem ganzen 1. Brief wie den petrinischen Reden eigenthümlichen Grundgedanken der Stelle, daß die durch jene 120 Jahre vorgebildete Gegenwart nur die Zwischen- und und Wartezeit ist, in welcher je nach Glauben oder Unglauben die Scheidung der Menschen sich anbahnt, die dann mit der Verklärung der gläubigen Frommen und der richterlichen Verderbung der ungläubigen Gottlosen durch den wiederkommenden Christus sich endgiltig vollziehen wird. Die Tugendreihe II, 1, 5—7 erinnert so stark an die Vermahnungen des 1. Briefes, daß man sie schier für eine gedrängte Zusammenfassung der letzteren halten möchte: die ἀρετή ist der Grundgedanke der ganzen Paräneſe des 1. Pet., wie er besonders am Anfang derselben 1, 13 scharf ausgeprägt vorliegt; die γνῶσις erinnert an Mahnungen wie 2, 13 ff. 3, 7. 15; 4, 15 (ἀλλοτριοεπίσκοπος); die ἐγκράτεια ist gemeint 1, 14. 24; 2, 11. 12; 3, 3; 4, 2 ff. 15; 5, 8; die ὑπομονή 1, 6 f.; 2, 18 ff. 21 ff.; 3, 8 ff. 14; 4, 12 ff. 19; die εὐσέβεια 1, 15—17; 2, 13. 17; 3, 4. 9 ff. 5, 6; die φιλαδελφία und ἀγάπη 1, 22; 2, 1; 3, 8; 4, 8; 5, 5. Wie im 1. Brief durchgängig — 1, 3 ff. 12. 21; 2, 7; 4, 13. 14; 5, 10 — die Heilsgegenwart als Bürgschaft der Heilszukunft erscheint, so auch im 2. Brief 1, 4. Wie im 1. Brief 1, 10—13. 23 ff. 2, 2. 8; 4, 6. 17 das ächte Gotteswort stark hervorgehoben wird, so auch im zweiten 1, 19. 20. 21; 3, 2. 16. Und wie im 1. Brief, so wird auch im 2. in ächt israelitischer Weise das in Christo hergestellte Heil als schließliche Erfüllung des alttestamentlichen Verheißungswortes angesehen, so aber, daß damit doch nur der Anfang des Endes gegeben ist, der selbst erst wieder auf einen völligen letzten Abschluß weissagend hinausweist — eine Anschauung, die bekanntlich auch gegerade das bedeutsamste Charakteristikum der petrinischen Reden in der Apostelgeschichte ist, an welche wir auch sonst schon durch unsern Brief erinnert wurden [1]).

Dies nur die Hauptzüge einer sachlichen Uebereinstimmung beider Briefe, wie sie sich, wenn nur hier Zeit und Ort dafür wäre, gar wohl noch weiter ins Einzelne verfolgen ließe.

---

1) s. o. S. 9. 11. 12. 27. 29. 67. 76.

## §. 3. Das sprachliche Verhältniß zum 1. Brief.

Indem wir uns an diese Untersuchung begeben, ist es uns von vornherein tröstlich, zu sehen, wie die Sündfluth von sprachlichen Differenzen, in welcher einst Mayerhoff unsern Brief zu ersäufen unternahm, schon bei Credner bedeutend gefallen, bei de Wette bereits zu einem sehr dünnen Wässerlein geworden, und bei Huther vollends auf zwei Puncte reducirt ist, von denen der eine, der Gebrauch von κύριος, bereits bei der Auslegung von 3, 9 seine Widerlegung gefunden hat. Der andere, daß Χριστός im 1. Brief oft allein, ganz als Eigenname stehe, im 2. Brief aber immer mit Ἰησοῦς verbunden sei, hat ebensowenig auf sich. Denn der 1. Brief hat die Zusammensetzung von Χριστός Ἰησοῦς und Ἰησοῦς Χριστός ebenfalls, und wo er Χριστός, mit oder ohne Artikel, allein gebraucht, da ist es, in Zusammenhang mit dem beruhigenden, tröstenden Zweck des ganzen Briefes, in der ganz bestimmten Absicht gewählt, den Heilsmittler als solchen zu bezeichnen, daher es denn achtmal in ausdrücklicher Beziehung auf das Erlösungsleiden Christi und nur einmal 3, 15, als Bezeichnung des Heilsmittlers schlechthin steht, und gerade da mit dem Artikel, also in jedem Fall eben nicht als Eigenname. Der 2. Brief dagegen hat, wie wir wissen, ebensogewiß keinen Anlaß, gerade an den Heilsmittler als solchen zu erinnern, so gewiß er andrerseits sehr viel Grund hat, die bestimmte, geschichtlich menschliche Person Jesu hervorzuheben, und zwar gerade als den gegenwärtigen verklärten Herrn und dereinstigen Heilsvollender, welches beides in der Benennung als κύριος und σωτήρ ausgedrückt ist. Huther hat in richtigem Wahrheitsgefühl nur diese beiden Puncte angeführt; denn was sonst noch von solchen „Differenzen" von lang her fortgeführt wird, ist wahrlich zum mindesten äußerst armselig zu nennen. So macht Credner nach Mayerhoff's Vorgang geltend, daß der 1. Brief bei der Parusie die Ausdrücke ἀποκάλυψις und ἀποκαλύπτειν brauche, die im 2. Brief gar nicht vorkommen, sondern die Bezeichnung als ἡμέρα. Aber der 2. Brief hat es eben mit der drohenden Seite der Parusie zu thun, kann also einen Ausdruck nicht gebrauchen, der nur für die im 1. Brief in Rede stehende tröstliche Seite der Wiederkunft anwendbar ist.

Ferner, sagen dieselben beiden, hat der 1. Brief häufig ὡς in der Bedeutung „als" zur Anreihung von Substantiven und Adjecti-

ven, was im 2. Brief nie vorkomme. Aber das Charakteristische an diesem Gebrauch des ὡς ist nicht, welche Redetheile, sondern in welchem Sinn, wozu sie so angereiht werden, nämlich im Sinn eines quippe, also zur Motivirung, oder zur Bestimmung der maßgebenden Eigenthümlichkeit einer Sache oder Person: in beiderlei Weise hat aber auch der 2. Brief das ὡς, in der ersteren 1, 3, in der letzteren 1, 19. Daß es, besonders in der ersteren Art, im 1. Brief häufiger vorkommt, rührt daher, daß dort die ausgebreitete und ins Einzelne gehende Vermahnung viel mehr Gelegenheit und Anlaß dazu gibt, während im 2. Brief dieser Anlaß fast ganz wegfällt. Denn daß 2, 13 vor ἡδονὴν ἡγούμενοι und σπῖλοι oder V. 14 vor κατάρας oder V. 17 vor πηγαί zu einem solchen anreihenden „als" Veranlassung gewesen wäre, ist ein nichtiges Vorgeben Mayerhoff's. Uebrigens ist der in unserm Brief überwiegende Gebrauch des ὡς zur Anreihung ganzer Sätze oder zur Vergleichung auch dem 1. Brief nicht fremd: für jenes vgl. 3, 6 und 5, 12; für dieses 1, 19. 24; 2, 25; 5, 8. Dieselbe Erscheinung zeigen die petrinischen Reden Act. 1, 15. 22; 3, 17; 10, 38; 11, 5. 15. 16. 17; während gerade das ὡς in der Bedeutung „als" in denselben nur einmal 3, 12 vorkommt. Endlich ist auch im 1. Brief, wie im zweiten, das Particip gar oft ohne ὡς in jenem motivirenden oder beschreibenden Sinn angereiht: 1, 18. 22; 2, 7; 3, 6; 4, 4 vgl. mit 12; 5, 9; vgl. auch 3, 21. Daß aber die Einschiebung einer substantivischen Näherbestimmung mit ἐν, wie sie im 2. Brief 1, 4; 2. 7. 13; 3, 1. 3 vorkommt, im 1. Brief sich nicht finde, ist vollends nicht einmal wahr; es kommt dort noch zweimal öfter, nämlich 7mal vor: 1, 14; 3, 2. 16. 19; 4, 2; 5, 9. 13; und auch die fünfmalige Einschiebung des ἐν mit einem Pronomen zwischen Artikel und Hauptwort wird hieher zu rechnen sein. Etwas ganz anderes als diese Einschiebung bei Nominibus ist der von Mayerhoff den obigen Fällen fälschlich zugezählte Gebrauch des ἐν zu Näherbestimmungen von Verbalbegriffen, von denen es abhängt, wie z. B. II, 2, 3. 10. Allerdings hat der 2. Brief zu Wendungen mit ἐν eine entschiedene Vorliebe, indem er deren, außer jenen oben genannten Einschiebungen und abgesehen von den Fällen natürlicher Nothwendigkeit des ἐν, 20 enthält; aber das ist in gleichem Grade eine Eigenthümlichkeit auch des 1. Briefes, der solcher Wendungen 22 aufweist.

Der 1. Brief, sagt Mayerhoff weiter, hat die Gewohnheit,

an das letzte Wort eines Glieds einen neuen Gedanken, der nicht blos subordinirt, sondern auch coordinirt ist, durch das Relativpronomen anzuschließen, was der 2. Brief nur viermal habe. Schon dies viermal hebt eigentlich die ganze Differenz wieder auf; nun aber kommt diese Wendung im 2. Brief in Wahrheit nicht weniger als 10mal vor: 1, 4; 2, 2. 3. 17; 3, 1, 6. 10. 12. 16 (2mal); und in den petrinischen Reden der A. G. vollends ist sie stehende Sitte; vgl. 2, 24. 32; 3, 13. 15 (2mal). 21; 10, 38. 39; 11, 6; 15, 11 u. ö.

Daß der 2. Brief, im Unterschied vom ersten, ein Citat aus dem A. T. gar nie, eine Verwendung alttestamentlichen Schriftworts sehr selten habe[1]), ist ein leichtfertiges Vorgeben auf die äußere Wahrnehmung hin, daß dem 2. Brief die Einzelcitate fehlen. Aber das ist kein Wunder. Der 1. Brief hatte bei seinen lehrhaften und vermahnenden Einzelausführungen Anlaß und Gelegenheit genug, einzelne Zeugnisse des A. T. beizuziehen. Der 2. Brief dagegen hat es mit einer Irrlehre zu thun, welche nach der formalen Seite ein freventlicher Mißbrauch der kanonischen alttestamentlichen Schrift überhaupt und nach ihrer materialen Seite nichts weniger als eine Verleugnung der ganzen alttestamentlichen Weissagung vom Ausgang der Welt- und der Heilsgeschichte ist, der also auch nicht blos die oder jene einzelne Stelle, sondern das gesammte alttestamentliche Weissagungswort entgegenzuhalten ist. Diese hier allein zweckdienliche Berufung aber auf das ganze alttestamentliche Weissagungswort, welche auch im 1. Brief 1, 10 ff. vorliegt, haben wir 1, 19 ff.; 3, 2. 16; und wenn wir beobachten, wie der Verfasser, in merkbarem Unterschied von dem ruhigen, breiteren Fluß des 1. Briefes, hier in angelegentlicher Erregung und Hast seinen Gegenstand verfolgt, so ist diese summarische Citationsweise um so weniger befremdlich. Nun haben wir aber noch dazu auch Berufungen auf einzelne alttestamentliche Stellen in 3, 13 und nach meiner Ueberzeugung auch 3, 7. Was aber die Verwendung alttestamentlichen Schriftworts betrifft, so liegt eine solche nicht nur in 2, 1. 4—8. 15. 16; 3, 5 handgreiflich und reichlich vor, sondern wie wir bei der Auslegung sahen, ist auch 3, 3. 4. 8. 10 ff. der Anschluß an Aussagen der alttestamentlichen Schrift unverkennbar. Auch an mehr gelegentlichen Reminiscenzen an das A. T. fehlt es nicht: 2, 3 erinnert an Deut. 32, 35; 2, 4 an

1) Credner S. 666.

Weish. 17, 18; 2, 9 an Sir. 33, 1; 2, 12 an Spr. 7, 22; 3, 9 an Ez. 12, 22 ff. und Hab. 2, 3. Was aber etwa doch noch an bestimmten Beziehungen auf das A. T. dem 2. Brief gegenüber dem 1. abgehen sollte, das ersetzt er jedenfalls durch sein ganzes Gepräge, welches in ungleich höherem Grad als das des 1. Briefes ein alttestamentliches ist.

Hieher gehört die schon in §. 1 genannte Anschauung der christlichen Gemeinde als des neutestamentlichen Israel und der gleichfalls schon besprochene eigenthümliche Gebrauch von *κύριος*. Dazu kommt noch die ganze umständliche, detaillirende Darstellungsweise, die Vorliebe für sinnlich plastische Bezeichnungen und Schilderungen, die gleichmäßige, wenig periodisch gebaute, etwas monotone Satzbildung, die fast nur Haupt-, Participial- und Relativsätze zeigt; die Vorliebe für Participia, deren Gebrauchsweise oft nahe an den Gebrauch des hebräischen Particips für das verb. fin. anstreift; dann der auffallend häufige Gebrauch genitivischer Verbindung von Nominibus ganz in der Weise des hebräischen stat. constr., wovon ein charakteristisches, durch und durch hebräisch gedachtes Beispiel, *μισθὸς ἀδικίας*, nur noch in der Rede des Petrus Act. 1, 18 vorkommt. Auch die vielen Wendungen mit *ἐν* erinnern an den so häufigen und manchfaltigen Gebrauch des hebräischen ב. Das Alles sind hebraisirende Erscheinungen im Ausdruck, die mehr oder weniger auch dem 1. Brief und zum größten Theil auch den petrinischen Reden der A. G. eignen. Dem 2. Brief eigenthümlich aber ist insonderheit noch der ächt hebräische parallelismus membrorum, wie er 1, 9. 10. 19; 2, 3. 9. 17. 22; 3, 8. 12 mehr oder minder deutlich heraustritt; ferner die substantivischen Ausrufungen 2, 10 und 14; die ganz in der Weise alttestamentlich prophetischer Vision gehaltene Schilderung der Irrlehrer 2, 10 ff.; die in der alttestamentlichen Redeweise charakteristische ironische Frage mit *ποῦ ἐστιν* [1]); der Begriff der *ἡμέρα κυρίου* oder *θεοῦ*. Endlich ist auch der Wortvorrath des Briefes, insonderheit die auffälligeren Wörter, alttestamentlichen Ursprungs. Von den 50 *ἅπαξ λεγόμενα*, die Mayerhoff beigebracht hat, gehören 25 dem Griechisch der Septuaginta oder der alttestamentlichen Apokryphen an: *ἀποφεύγω, λήθη, μνήμη, ἐπόπτης, μεγαλοπρεπής, τα-*

1) vgl. Deut. 32, 37; Ps. 42, 4; 79, 10; Jes. 19, 12; 33, 18; Jer. 6, 14; Hos. 13, 14; Mi. 7, 10; besonders Jer. 17, 15.

χινός, ἐξακολουθεῖν, ἐπίλυσις, ἀργεῖν, σειρά, ζόφος, ἄθεσμος, ἐγκατοικεῖν, ἄλωσις, μῶμος, ἐντρυφᾶν, παρανομία, ἔλεγξις, ὁμίχλη, βορβόρος, κατακλύζω, τήκομαι, ἀμαθής, στρεβλοῦν, στηριγμός. Weitere fünf, nämlich διαυγάζειν, ταρταροῦν, τεφροῦν, ἐξέραμα, δυσνοητός, und auch ῥοιζηδόν — welches Mayerhoff übersehen hat — finden sich in jenen Quellen zwar nicht selbst, aber doch διαύγασμα, τάρταρος, τέφρα, ἐξερᾶν, δυσνοεῖν und ῥοιζεῖν, ῥοίζησις u. s. w. Auch ἐμπαίκτης, ζόφος, εὐωχοῦσθαι, ὑπέρογκος sind Worte der Septuaginta; denn daß sie auch noch im Judasbrief vorkommen, ist bei dem Verhältniß zwischen diesem und 2 Pet. ganz gleichgiltig. Ganz dieselbe Bewandtniß hat es aber mit einem großen Theil der ἅπαξ λεγόμενα im 1. Brief, deren wir überdies ja auch 53 gefunden haben (und mit den ebenso zahlreichen der petrinischen Reden in der A. G.), so daß dieser als Differenz zwischen beiden Briefen von Mayerhoff geltend gemachte Punct vielmehr in zwiefacher Weise, hinsichtlich der Menge wie der Art der ἅπ. λεγ., zu einem sehr bedeutsamen Beweis der schriftstellerischen Gleichheit beider Briefe wird. Ueberdies erklärt sich die verhältnißmäßig große Zahl der ἅπ. λεγ. im 2. Brief zur Genüge daraus, daß wie Brückner[1]) richtig bemerkt, gerade da, wo sie am häufigsten sind, nämlich in Cap. 2 u. 3, Gegenstände behandelt sind, die sonst in dieser Weise nicht gefunden werden.

Wenn Mayerhoff als weitere Differenz vom 1. Brief anführt, daß in unserem Brief keine Anspielung auf Worte Christi durchblicke, so ist wieder das Gegentheil wahr, wie wir an 2, 20 und 3, 2. 10 gesehen haben.

Nicht viel anders steht es mit der Behauptung, daß unser Brief weniger Verwandtschaft mit den paulinischen Briefen zeige, als der erste[2]). Zwar ist sie an und für sich nicht unrichtig; aber es liegt das eben wieder in der geschichtlichen Bestimmtheit des Briefes. Denn erstlich hatte derselbe bei seinem eigenthümlichen Inhalt wenig Gelegenheit, sich an paulinische Worte anzulehnen; und zweitens ist ja offenbar, daß bei den oben dargelegten dermaligen geschichtlichen Zuständen der Leser und für den dadurch bedingten Zweck des Briefes solche indirecte, blos angedeutete Beziehungen auf paulinische Schrif-

1) S. 130. 2) Jachmann S. 178.

ten, wie sie der geschichtliche Zweck des 1. Briefes mit sich brachte, nicht mehr genügten, vielmehr gegenüber dem nunmehrigen heillosen Mißbrauch der paulinischen Briefe überhaupt eine so ausdrückliche und umfassende Bekräftigung und Verwahrung derselben erforderlich war, wie sie eben 3, 15 f. gegeben wird [1]). Es verhält sich also damit gerade so, wie mit der gleichen Bekräftigung und Verwahrung der gesammten alttestamentlichen Weissagung 1, 19 ff., welche eben darum auch 3, 16 neben der der paulinischen Briefe erneuert wird. Und war andrerseits jene indirecte, zurückhaltende Hinweisung auf Paulus im 1. Brief auch durch die damalige fast noch ganz fremde Stellung des Petrus zu den Lesern bedingt [2]), so hat sich ja inzwischen ein Verhältniß gebildet [3]), das wenigstens nahe genug war, um dem Verfasser die aus dem vorhin genannten Grund nothwendige ausdrückliche Bezugnahme auf Paulus Briefe auch ganz passend und unbedenklich erscheinen zu lassen. Aber es fehlt demungeachtet auch hier wieder nicht an einzelnen Anklängen an paulinische Schriften. So erinnert gleich der erste, eingangartige Theil 1, 3 ff. gerade wie der Eingang des 1. Briefes in seiner allgemeinen Anlage besonders am Anfang und am Schluß stark an den Eingang des Epheserbriefes; von diesem fanden wir einen einzelnen Abschnitt in 3, 15 ausdrücklich angeführt, und das ἐσόπτμος 1, 1 lautet wie eine gedrängte Zusammenfassung von Eph. 2, 19; das ἀποφυγόντες — φθορᾶς 1, 4 erinnerte uns an Röm. 8, 20 ff.; 1, 12 ff. zeigt eine merkbare Aehnlichkeit mit Röm. 15, 14 f.; 3, 18 mit Kol. 1, 10 und 3, 14 mit 1 Thess. 3, 13. Ungleich bedeutsamer aber sind die oben ausführlich nachgewiesenen geschichtlich begründeten Berührungen mit den Pastoralbriefen, die wir noch weiter ins Einzelne verfolgen können. Der ganze 1. Theil 1, 3—11 sieht sich dem Inhalt nach fast wie eine Verarbeitung von Tit. 2, 12—14 an, während zugleich der Einzelgedanke 1, 8 sich in der auffälligsten Weise mit 1 Tim. 6, 3. 4 und Tit. 3, 9. 14 berührt; 2, 6 klingt an 1 Tim. 1, 16, und 2, 12 an 1 Tim. 1, 7 an. Mehr noch will die durchgängige Verwandtschaft unseres Briefes und der Pastoralbriefe hinsichtlich des Sprachgebrauchs und Wortvorraths besagen. Zwar darauf wird kein Gewicht zu legen sein, daß, wie Mayerhoff gezeigt hat, überhaupt nicht wenig Wörter unsres Brie-

1) vgl. Guericke, Gesammtgesch. des N. T. S. 482. 2) vgl. meine Ausl. des 1. Br. S. 336. 3) vgl. Guericke a. a. O. S. 480.

fes nur noch in pauliniſchen und beſonders in den Paſtoralbriefen vorkommen, indem ſie meiſt dort in ganz anderer Richtung ſtehen und auch in der Septuaginta ſich finden, ſo daß ihr Gebrauch wenigſtens mit gleicher Wahrſcheinlichkeit von dieſer hergeleitet werden kann. Aber das allerdings iſt bedeutſam, daß hervorragende Grundbegriffe unſeres Briefes nur noch, oder doch in derſelben hervorragenden, charakteriſtiſchen Weiſe, in den Paſtoralbriefen gebraucht ſind, wie *εὐσέβεια, εὐσεβής, ἀσεβής, σωτήρ, σώζειν* u. ſ. w., *μιαίνω* mit ſeiner Familie, *ἐπίγνωσις*, beſonders in Verbindung mit *ἀλήθεια, βλασφημεῖν, ἐπαγγέλλομαι*. Auch im Hebräerbrief finden ſich dieſe Begriffe bis auf die beiden letzten theils ebenſo häufig und nachdrücklich, und außerdem noch die unſerm 2. Petr. charakteriſtiſchen Ausdrücke *σπουδάζειν, σπουδή* und *καθαρισμὸς ἁμαρτιῶν*, theils wenigſtens in weſentlich derſelben Richtung gebraucht, und eine Reihe von Stellen unſeres Briefes ſchließt ſich an ſolche des Hebräerbriefes an: 1, 10 vgl. mit Hebr. 3, 14; 1, 20 f. mit Hebr. 6, 4 ff. und 10, 26 ff.; 2, 5 mit Hebr. 11, 7. Die beſondere Berückſichtigung dieſes Briefes erklärt ſich aber, ähnlich wie die der Paſtoralbriefe, aus ſeiner dem geſchichtlichen Zweck unſres Briefs gleichartigen Beſtimmung; denn der Hebräerbrief richtet ſich eben auch gegen mißmuthige Zweifel an der verheißenen herrlichen Heilsverwirklichung und gegen eine daraus erwachſende Unluſt zu fernerem Aushalten in der ſchweren Arbeit ſelbſtverleugnender Heiligung. Mit dieſer einſeitigen Anlehnung an Paſtoralbriefe und Hebräerbrief ſchließt ſich dann aber der 2. Petr. nicht nur überhaupt in ſchriftſtelleriſcher, ſondern auch in geſchichtlicher Hinſicht an den 1. Brief an; denn jene vier Briefe, zwiſchen Herbſt 64 und 65 geſchrieben, ſind ja begreiflicher Weiſe dem Petrus erſt nach Abfaſſung ſeines 1. Briefes bekannt geworden.

So haben ſich bisher auch alle angeblichen ſtyliſtiſchen Differenzen nicht blos befriedigend erklärt, ſondern vielmehr in Beweiſe der Gleichartigkeit verwandelt. Fügen wir nun denſelben, unter Verweiſung auf das ſchon in der Auslegung Beigebrachte, noch einige ſelbſtſtändige Momente der ſtyliſtiſchen Verwandtſchaft beider Briefe hinzu.

Ganz ſo, wie im 1. Brief 1, 15; 2, 9. 21; 5, 10 *καλεῖν* als Bezeichnung der geſammten Heilswirkung Gottes an uns nach ihrer verpflichtenden Seite gebraucht iſt, ſteht es auch II, 1, 3, und zwar ganz in derſelben Weiſe auf Gottes *ἀρετή* zurückgeführt, wie

I, 2, 9. Wie der 1. Brief 1, 9. 22; 2, 11. 25; 3, 19; 4, 19, so hat auch der 2. Brief 2, 8 und 14 ψυχή in sachgemäßer, aber eigenthümlicher Weise als Bezeichnung der Person nach Seiten ihres individuellen Lebens. Ferner ist, wie wir gegen Brückner aufrecht erhalten müssen, beiden Briefen eine Vorliebe für Perfecta, und zwar besonders für Part. Perf. Pass. gemeinsam, was freilich nicht blos auf Grund von II, 2, 6. 17. 20. 22 und I, 1, 4; 4, 3 behauptet werden kann [1]), wohl aber auf Grund von II, 1, 3. 4. 12. 16; 2, 12. 14. 17. 19. 20. 21; 3, 2. 7 und I, 1, 4. 8. 20. 22. 23; 2, 4; 4, 1. 3 (2mal). 7. Ebenso ist beiden Briefen die Bildung auffälliger Plurale zur Hervorhebung der Manchfaltigkeit eigen: II, 2, 2. 13. 18; 3, 11 vgl. mit I, 1, 6. 11; 2, 1. 9; 4, 3. 9. Unverkennbar ist ferner im 1. Brief eine Vorliebe für die Präposition εἰς, welche er nicht weniger als 26mal hat, und zwar oft in sehr eigenthümlicher, fast harter Construction, z. B. 1, 4. 11; 3, 20. 21 u. ö. Auch der 2. Brief hat εἰς 7mal, und zwar in ähnlicher Eigenthümlichkeit, z. B. 1, 8. 17. Andrerseits haben wieder beide Briefe eine Vorliebe für Constructionen mit dem Dativ, deren Eigenthümlichkeit in einer energischen, intensiven Kürze liegt: I, 1, 12; 2, 7; 3, 15; 4, 2. 12 (vgl. dagegen V. 4); 5, 9, und II, 1. 1. 17; 2, 1 und 5 (vgl. dagegen Act. 5, 28). 3. 8. 17. 19. 20; 3, 7. Beide Briefe bedienen sich gern des Begriffes δόξα; und wenn der zweite φθορά dreimal in allerdings sehr charakteristischer Weise hat, so findet sich im 1. Brief fünfmal φθαρτός und ἄφθαρτος. Das ἄθεσμος II, 2, 7 mit ἀθέμιτος I, 4, 3 zusammenzustellen, ist nicht „nichtssagend" [2]), sondern, wie die beiderseitige Erklärung zeigt, sehr wohl begründet. Der eigenthümliche Ausdruck ἀκατάπαυστος ἁμαρτίας II, 2, 14 ist eigentlich nur Wiederholung des πέπαυται ἁμαρτίας I, 4, 1; und ἀπόθεσις kommt nur I, 3, 21 und II, 1, 14 vor. Das τίμιος I, 1, 19 kehrt II, 1, 4 wieder, dem πολύτιμος I, 1, 7 entspricht das ἰσότιμος II, 1, 1; die Zusammenstellung von τιμὴ καὶ δόξα I, 1, 7 kehrt II, 1, 17 wieder, wobei überdies zu bemerken, daß das λαβὼν τιμὴν καὶ δόξαν παρὰ θεοῦ πατρός der letzteren Stelle genau dieselbe Anschauung ergibt, wie das θεὸν τὸν . . . δόξαν αὐτῷ δόντα I, 1, 21. Auch die eigenthümliche Verbindung eines Adjectivs im Neutr. Plur. mit dem Genit. eines Substantivs, wie sie I, 1, 20;

1) so Dietlein S. 155. 2) so Brückner S. 127.

3, 4; 5, 9 stattfindet, zeigt sich II, 2, 18 und 3, 3, an letzterer Stelle auch mit denselben Begriffen wie I, 1, 20; auch II, 1, 22 ließe sich wohl hieher rechnen. Beide Briefe, wie auch wieder die petrinischen Reden der A. G., zeigen eine sehr entschiedene Vorliebe für Composita — was mit der Neigung zu sinnlich plastischem, lebhaftem und markirtem Ausdruck zusammenhängt —; besonders aber machen sich wieder Zusammensetzungen mit ὑπό bemerklich [1]), vorzüglich im 1. Brief, welcher deren neun hat; der 2. hat zwar nur drei, aber das eine, ὑπομιμνήσκω 1, 12, ist mit sichtlicher Vorliebe gleich darauf 1, 13 und dann noch einmal 3, 1 wiederholt, und das andere, ὑπόδειγμα 2, 6, erinnert zu sehr an ὑπογραμμός I. 2, 21, als daß man die Wahl gerade eines so gebildeten Ausdrucks für zufällig halten könnte; überdieß steht auch ὑπό selbst 1, 17. 21; 2, 7; 3, 2 in solchen Verbindungen, wo andere Präpositionen oder Wendungen geläufiger und leichter wären. Endlich ist die Weglassung des Artikels ohne zwingenden Grund, die schon im 1. Brief häufig vorkommt, eine Eigenthümlichkeit auch des zweiten, und zwar eine der am stärksten hervortretenden. Rechnen wir zu diesen nachträglichen sprachlichen Berührungen des 2. Briefes mit dem ersten das hinzu, was wir Derartiges bereits in der Auslegung, wie auch in §. 1 und 2 gefunden haben, so wüßte ich nicht, was man irgend noch mehr verlangen wollte; um so mehr, da sie sämmtlich nicht in einem Abklatsch von Phrasen bestehen, sondern „charakteristisch und tief gegründet“ [2]), in Wahrheit originell sind. Mayerhoff weiß freilich noch allerlei vorzubringen, was aber in der That weniger als nichts bedeutet. Nur eins wollen wir noch besehen, weil sich darin eine verworrene Ahnung von etwas Wahrem findet. M. wirft unserm Brief im Vergleich mit dem ersten eine große Spracharmuth vor. Die soll z. B. sich zeigen in dem 4maligen διά 1, 3—5; aber erstlich steht es dort nur 3mal, und zwar abwechselnd mit πρός; sodann hat M. vergessen anzugeben, welche anderen passenderen Präpositionen denn der Verfasser hätte brauchen können und sollen; und endlich ist es ja im 1. Brief noch viel schlimmer: ebenfalls gleich am Anfang, V. 2—5, hat er εἰς nicht weniger als 5mal und bis V. 12 gar 11mal! Wie der häufige Gebrauch des Demonstrativpronomens zu nachdrücklicher zu-

1) vgl. Dietlein S. 160, gegen Brückner S. 130. 2) Hug a. a. O. S. 481.

sammenfassender Zurückweisung 1, 8. 9. 10. 12. 15 ein Beweis von Spracharmuth sein soll, vermag ich nicht zu erkennen, sehe vielmehr darin nur etwas ganz Natürliches, höchstens ein Streben nach Kürze. Ueberdies findet sich nicht nur genau derselbe Gebrauch von οὗτος auch in den petrinischen Reden Apg. 1, 17. 22. 25; 2, 16. 33; 3, 12. 16; 8, 21. 22; sondern auch überhaupt zeigen diese Reden eine Vorliebe für ein emphatisches οὗτος; z. B. 2, 15. 36; 3, 6; 10, 40. 43. Die vielen Wendungen mit „Erinnern" kann M. nur deßhalb als Beweise von Spracharmuth anführen, weil er ihren Zweck und ihre Bedeutung nicht verstanden hat. Die Worte μνησθῆναι τῶν προειρημένων 3, 2 als bloße „Einführungsformel" zu bezeichnen, ist ein grober Verstoß gegen Logik und Sprache; Einführungsformeln aber wie τοῦτο πρῶτον γινώσκοντες sind der ganzen neutestamentlichen Schreibweise eigen und daher auch 1 Pet. 1, 18; 5, 9 zu finden. Die Anfangsworte von 3, 8 sind ein durch den Zusammenhang veranlaßtes integrirendes Glied des Gedankens; ebenso ταῦτα προσδοκῶντες V. 14 und προγινώσκοντες V. 17, welches beides ebensowenig phraseologische Einführungsformel ist, wie die Participialsätze 1 Pet. 1, 13 und 22; 2, 1 oder der Vordersatz 1, 17. Wirklich ergötzlich aber ist die Naivität, mit der M. als Beweis von Spracharmuth die Stelle 3, 10—12 anführt, wo der Verfasser für die schließliche Vernichtung dieser Welt nicht weniger als fünf verschiedene Bezeichnungen hat: καυσοῦσθαι, λύεσθαι, κατακαίεσθαι, πυροῦσθαι, τήκεσθαι. Warum ἀπώλεια 2, 1 ff. kurz nacheinander 3mal vorkommt, bedarf nach der Auslegung, und eigentlich von vornherein schon, keiner weiteren Bemerkung — nur möchte ich wissen, was M. dazu sagt, daß 2 Kor. 3, 7—11 δόξα und δοξάζειν gar 10mal steht. Und was 1 Pet. anlangt, so steht 1, 5—9 πίστις und πιστεύειν 4mal, ἀγαλλιᾶσθαι V. 6 und 8, ἀναστροφή und ἀναστρέφεσθαι 1, 15. 17. 18 dreimal und 3, 1 und 2 gleich nach einander; προφῆται, οἱ — προφητεύσαντες in V. 10 beisammen; 2, 20 ὑπομένειν zweimal; ἐρευνᾶν gleich nach einander V. 10 und 11 u. s. f. Die angebliche „tautologische Schreibart", daß z. B. φωνή 1, 17 in V. 18 ausdrücklich wieder aufgenommen wird, ist geradeso I, 1, 9. 10 und wiederum 1, 10. 11 [1]).

Allerdings aber kann und soll nicht verkannt werden, daß die

1) dies auch gegen Huther S. 251.

äußere Gesammtgestalt unseres Briefes schon auf den ersten Anblick ein anderes Gepräge zeigt, als der 1. Brief. Während dieser in ebenmäßigen, einfach, aber correct gebauten Sätzen in verhältnißmäßig gutem Griechisch sich leicht fortbewegt, ist im 2. Brief der Satzbau oft schwerfällig, ungefügig, die Wendungen hart, fast steif, die Constructionen gezwungen, schier bis zum Fehlerhaften, der Sprachvorrath trotz vielfacher Berührung mit dem des 1. Briefes doch im Ganzen und Großen ein merklich verschiedener. Das Alles, und insbesondere das Letztgenannte, erklärt sich nun allerdings zum Theil aus der bedeutenden Verschiedenheit und der eng abgegränzten Geschlossenheit des Gegenstandes der 2. Epistel gegenüber dem der ersten; allein das genügt noch nicht; auch mit der Erinnerung an die vielen paulinischen Anklänge im 1. Brief ist allerdings nicht viel gethan [1]), — obwohl sie das Richtige andeutet. Der ganze 1. Brief von Anfang bis zu Ende ist das Erzeugniß einer nicht geringen selbstverleugnenden Arbeit des Petrus. Er, der mehr gewohnt war, zu Juden und Judenchristen, als zu Heidenchristen zu reden, richtet sich dort nicht nur überhaupt an Heidenchristen, sondern an recht eigentlich dem Paulus zugehörige und persönlich ihm noch fremde Heidenchristen, und zwar an äußerlich und innerlich schwer angefochtene. Ihnen zu Liebe und zugleich in seinem eigenen Interesse drängt er darum seine den Lesern zwiefach fremde Individualität geflissentlich zurück und sucht mit möglichster Treue durchweg im ganzen Brief so zu schreiben, wie Heidenchristen, Paulusgemeinden es gewohnt waren [2]). Daß dazu die größte Sorgfalt und Genauigkeit bei der Arbeit erforderlich war, ist wohl klar; und ohnedies lag es in der Natur der Sache, daß Petrus diesen Brief, an dessen rechter Auffassung und Wirkung ihm so viel gelegen war, auch der Form nach mit besonderer Sorgfalt ausarbeitete. Denn den Eindruck einer solchen zur höchsten Vollendung gebrachten Arbeit macht der erste Brief mit seiner durchsichtigen, harmonischen Klarheit und Einheitlichkeit ebenso, wie ihn z. B. auch, nur eben in anderer Weise, der Römerbrief macht. Ganz anders liegen aber nun die Dinge hinsichtlich des 2. Briefes. Da einerseits die äußere Bedrängniß der Gemeinden vorüber, und andrerseits an die Stelle jener persönlichen Unbekanntschaft ein doch immerhin ziemlich

1) so richtig Huther S. 250. 2) s. darüber meine Ausl. des 1. Br. S. 333 ff.

nahes persönliches Verhältniß zwischen ihnen und Petrus getreten war, so war schon von vornherein kein zwingender Anlaß mehr vorhanden, mit Zurückdrängung der eigenen individuellen Weise sich so zusammenzunehmen wie beim 1. Brief. Zwar Petrus versucht es zu Anfang wieder, sich so einzurichten; denn es ist ganz unverkennbar, wie der 1. Theil bis V. 11 wieder in ganz besonderer Stärke das Gepräge des 1. Briefes trägt: dieselbe feste, scharfe, tadellose Ordnung der Gedanken und des Satzbaues, dieselbe kunstvolle, jedem Vers einverwebte Beziehung auf den geschichtlichen Zweck und Hintergrund des ganzen Briefes [1]), dieselbe meisterhafte würdevolle Kürze des Ausdrucks für eine Fülle von Gedanken, welche schon die Verfasser der Magdeburgischen Centurien [2]) wahrgenommen haben, dieselbe starke Verwandtschaft mit Paulus, und auch der reichste und genaueste Anschluß an den Grundgedanken des 1. Briefes; und das Alles so stark und scharf ausgeprägt, daß Bunsen sich dadurch bestimmt sah, nur die ersten Verse (bis 1, 11) und die Schlußdoxologie für petrinisch zu halten [3]). Diesen selbstverleugnenden Zwang thut sich Petrus aber auch nur solang an, als er, wie im 1. Brief, unmittelbar den Lesern selbst gegenübersteht. Wo er es mit den Irrlehrern zu thun bekommt, da faßt ihn eine, so recht den Petrus der Evangelien charakterisirende starke Erregung seiner innersten Empfindung, welche, den wohlbemessenen Zwang der angenommenen Form immer mehr durchbrechend, sich ganz von selbst in die natürliche Rede eines Simeon Petrus kleidet, ja auch zuweilen noch in deren naturwüchsigen Verlauf gewaltsam eingreift.

Gerade da, wo er mit sichtlicher Erregung, wie Einer, der vom Sitz auffährt, zum erstenmal sich eigentlich gegen die Irrlehrer wendet, 1, 16, da ist auch zum erstenmal durch ein Anakoluth der Satzbau gewaltsam durchbrochen, und von da an geht es immer mehr in eine unregelmäßige, heftige, hastig hervorgestoßene Redeweise hinein, immer häufiger zeigt sich in der Weglassung des Artikels die eilfertige Unruhe, das Anakoluth wiederholt sich 2, 8, es kommen die mehrfachen, immer stärkeren abgerissenen Ausrufungen 2, 10. 13. 14: immer wieder auf die Irrlehrer zurückkommend sucht der Verfasser durch immer neue, gesteigerte Bezeichnungen ihrer Heillosigkeit seiner sittlichen Entrüstng

1) vgl. Brückner S. 128. 2) Cent. I, lib. 2, cap. 4, sol. 54; b. Gerhard S. 4. 3) Bunsen, Ignatius v. Antiochien S. 175.

Genüge zu thun; und über dem Allen entfesselt sich auch immer allseitiger und vollständiger seine eigene alttestamentlich israelitische Anschauungs- und Sprechweise; und nachdem gegen das Ende des 2. Cap. und zu Anfang des 3., wo sich Petrus wieder an die christlichen Leser selbst wendet, die Wellen der Erregung sich ein wenig gesenkt, und die Rede so zu sagen Athem geschöpft hat, kommt sie mit Beginn der zweiten Weissagung aufs Neue in eine heftige Bewegung, die zwar, durch mehrfache Anreden an die Leser unterbrochen, nicht in so stetiger Steigerung anschwillt, wie das erstemal, sondern mehr auf und ab fluctuirt, die aber doch V. 10—12 nicht nur eine ziemliche Stärke erreicht, sondern auch so fortwirkt, daß sie noch in den kurzen, abgebrochenen, fast abgerissenen Sätzen des S. 16 wie in einzelnen Wellenstößen nachzuspüren ist. Daß aber alle diese stylistischen Erscheinungen wirklich aus einem unwillkürlichen Hervorbrechen der natürlichen Redeweise des Petrus gegenüber der sorgfältig ausgearbeiteten Diction des 1. Briefes sich erklären, dafür bürgen uns wieder die petrinischen Reden der A. G., welche Petrus ja auch ohne alle Vorbereitung, im Drang des Moments, so recht aus seiner Natürlichkeit heraus gehalten hat. Da sehen wir wieder äußerst gewaltsame, ungriechische Constructionen, z. B. 1, 21. 22; 2, 30. 10, 36—38. 40; 15, 7 unbeholfene, schwerfällige Wendungen, z. B. 3, 12. 16. 26; 4, 9, umständliche, fast tautologische Wiederholungen, in denen fast keine Fortbewegung zu bemerken ist, z. B. 3, 13. 14. 15. 16 u. dgl.

Dies ist der entschiedene, unbedingt anzuerkennende, aber auch der einzige wirklich bemerkenswerthe Unterschied der äußern Form des 2. Briefes von der des ersten. Aber, wie alle sonstigen Abweichungen geschichtlich begründet, thut er der allgemeinen schriftstellerischen Gleichartigkeit beider Briefe nicht den mindesten Eintrag. Sind doch auch die Anzeichen desselben so wenig unmittelbar in die Augen springend und so weit entfernt von der „Unbeholfenheit" und „Sprucharmuth", die Mayerhoff entdeckt hat, daß erst in jüngster Zeit Bleek — freilich irriger Weise — sich dahin hat erklären können [1]: „Der Hauptunterschied ist der, daß die Sprache des ersten Briefes etwas Rauheres, mehr Hebraisirendes hat, die des zweiten etwas Eleganteres und Gewählteres, besser Griechisches; der zweite hat auch mehr

1) Einleitung S. 581.

Periodisches als der erstere, wo die Verbindungen und Uebergänge sehr einfach, zum Theil etwas unbehülflich sind."

Das Allerunglücklichste aber war es, wenn M., unvermögend die Fülle der Gedanken zu fassen, dem Brief „Gedankenarmuth" vorwarf. Es bedarf darüber weiter gar keines Wortes [1]). Gegen ihn, wie auch gegen Schwegler's leichtfertige Behauptung, die Stelle 1, 5—8, der Versuch zu einer „ganz äußerlichen Vermittlung zwischen Glauben und Werken", sei „vielleicht eine dem Hirten des Hermas (I, 3, 8) nachgebildete Stelle" [2]), stehe hier nur der feste, buchstäblich gemeinte Satz, daß in Allem, was wir aus dem nachapostolischen Jahrhundert haben, mit einander nicht so viel Reichthum und Tiefe evangelischer Wahrheit zu finden ist, wie allein schon in den neun kurzen Versen des ersten Theils unseres zweiten Petrusbriefes.

Und so schließe ich denn alle diese Untersuchungen mit dem Wunsch, daß die Auslegung wie die nachträgliche Gesammtbetrachtung des Briefes für dies zum bittern Schaden der neutestamentlichen Geschichtsforschung so arg verkannte Buch eine Apologie sein möchten im Sinne der mir aus der Seele geschriebenen Worte von Thiersch [3]): „Wir müssen behaupten, das eine sorgfältige Beachtung und Ausforschung aller Kennzeichen der im 2. Brief Petri bekämpften Verführer die überraschendsten Blicke in Sinn, Absicht und Zusammenhang dieses wunderbaren Buches eröffnet. Die wahre Exegese ist hier, wenn irgendwo, durch Eruirung der Gedanken gleichsam die Probe der Theopneustie zu machen im Stande. Zugleich würde sich die Einheit des Briefs, dessen feinste Beziehungen alle nach einem Ziele hin tendiren, und nicht minder seine Originalität auf diesem Wege glänzend rechtfertigen lassen". —

---

1) vgl. dagegen auch Huther S. 240. 255, Brückner S. 217. 2) a. a. O. S. 513. 3) Versuch zur Herstellung ꝛc. S. 275. Anm. 10.

# Der Brief Judä.

# Vorbemerkung.

Das eigentliche Problem für die Auslegung des Judasbriefes ist bekanntlich die Feststellung seines Verhältnisses zum zweiten Brief Petri. Dieser letztere enthält nicht nur in seinem ganzen Umfang auffallend vieles, was ganz oder fast ebenso im Judasbrief wiederkehrt; sondern stimmt insbesondere in seinem 2. Capitel nach Inhalt und Form so völlig mit dem Hauptinhalt des Judasbriefes V. 4—8 überein, daß da ohne alle Wahl nur zweierlei möglich ist: entweder hat Petrus den Judas, oder dieser jenen in möglichst starker Weise benützt. Im ersteren Fall ist die Aechtheit des 2. Petrusbriefes, die ja selbstverständlich durch die Abfassung von Petrus bedingt ist, völlig unhaltbar. Denn wenn es schon überhaupt schlechterdings nicht annehmbar ist, daß ein Apostel, und nun gar Petrus, den Brief eines Andern, sei's Apostel oder Nichtapostel, in solchem Maß benützt haben sollte, so wird diese Möglichkeit in jedem Fall dadurch ausgeschlossen, daß der Judasbrief von den Verirrungen als gegenwärtigen, der 2. Petrusbrief von ihnen als zukünftigen redet, der Verfasser des letzteren also nur eine Pseudoweissagung nach dem Bilde des Judasbriefes fingirt haben müßte. Mag man über diese Fiction an sich denken, wie man will — eines Apostels ist sie absolut unwürdig. Nachdem wir nun die Aechtheit, d. i. die petrinische Abfassung des 2. Petrusbriefes mit aller möglichen Energie vertheidigt haben, so fällt uns von selbst die Aufgabe zu, die spätere Abfassung des Judasbriefes und seine Abhängigkeit vom 2. Petrusbrief nachzuweisen. Wie diese Abhängigkeit, so muß auch der Nachweis derselben ein zwiefacher sein, ein materialer und ein formaler, oder m. a. W. ein geschichtlicher und ein rhetori-

scher. Den ersteren werden wir in und mit der Erklärung selbst zu führen haben, der zweite aber, da er die Einheitlichkeit der fortlaufenden Erklärung stören müßte, wird am besten nach der Auslegung selbstständig gegeben werden. In der Auslegung selbst wird also nur auf das eingegangen werden, was geeignet ist, zu zeigen, daß in allen geschichtlichen Verhältnissen der Leser und des Verfassers und beider zu einander der Judasbrief den Petrusbrief voraussetzt und sich an ihn anschließt; daß und wie auch Gedanken und Ausdruck am Petrusbrief ihre Quelle haben, wird nachträglich besonders dargethan werden.

## Die Grußüberschrift.

Vers 1 und 2.

„Judas, ein Knecht Jesu Christi, Jakobi Bruder, den in Gott Vater geheiligten und Jesu Christo bewahrten Berufenen. Barmherzigkeit und Friede und Liebe mehre sich euch"! —

Wer ist dieser Judas, der sich selbst als Verfasser nennt? — das ist hier unsre erste Frage [1]). Für ihre Beantwortung durchaus unergiebig ist die erste vom Verf. zunächst beigefügte Näherbezeichnung δοῦλος Ἰ. Χρ. [2]), da dieselbe, wie wir zu 2 Pet. 1, 1 sahen, weder das Apostolat, noch überhaupt irgend welche specielle Verordnung zur evangelischen Thätigkeit [3]) bedeutet, sondern nur die innere berufsmäßige Dienstesstellung eines jeden Christen zu Christo, abgesehen ganz davon, welchen bestimmten äußeren Lebensberuf sie zum Gebiet und zur Gestalt ihrer Selbstverwirklichung hat. Eben diese unbestimmte Allgemeinheit solcher Selbstbezeichnung veranlaßt denn auch den Verfasser, zur Kenntlichmachung seiner bestimmten Person die zweite Näherbestimmung hinzuzufügen: ἀδελφὸς Ἰακώβου. Beide Näherbestimmungen stehen sich nämlich nicht als die zwei Glieder oder Seiten einer zusammengehörigen Apposition zu Ἰούδας parallel, in welchem Fall das erste Glied ein μέν nicht entbehren könnte; sondern damit man genauer erfahre, wer denn dieser „Diener J. Chr. Judas" sei,

1) vgl. im Allgemeinen Hänlein, ep. Judae etc. S. 52 ff.; Rampf, Br. Judä S. 3 ff.; Arnaud, recherches critiques sur l'ép. de Jude S. 20 ff.; Hug, Einl. II, §. 157. 158; Schneckenburger, Beitr. S. 224 ff.
2) vgl. Jessien, de auth. ep. Judae S. 4. 3) gegen Huther.

wird dieser einheitlichen Benennung eine nachträgliche Näherbestimmung angefügt mit dem erläuternden δέ, welches ja bekanntlich oft zur Einführung von Erläuterungen gebraucht wird, die in irgend welchem Gegensatz zu dem Vorhergehenden stehen. So auch hier: Das Gebiet des äußerlich Natürlichen, welchem die in ἀδελφὸς Ἰακώβου ausgesprochene Beziehung angehört, ist gegensätzlich verschieden von dem Gebiet des Innerlich-Geistlichen, innerhalb dessen das mit δοῦλος Ἰ. Χρ. benannte Verhältniß besteht.

An die Selbstbezeichnung „Bruder des Jakobus" sind wir also mit unserer Frage nach der Person des Verfassers ausschließlich gewiesen. Ihr zufolge nun muß damals ein Jakobus so allgemein bekannt gewesen sein, daß wenn ein Jakobus schlechthin genannt wurde, selbstverständlich Jedermann eben nur an diesen Jakobus dachte und denken konnte. In der That erscheint nach dem Tode des älteren Jakobus, des Zebedaiden und Bruders Johannis, in der A. G. immer nur ein Jakobus schlechthin: 12, 17; 15, 13; 21, 18. An der ersteren Stelle, wo Petrus den Auftrag gibt, seine Befreiung zu melden Ἰακώβῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς, und an der letzteren, nach welcher Paulus bei seiner Ankunft in Jerusalem dem Jakobus einen feierlichen Besuch macht, und alle Aeltesten bei Jakobus sich versammeln, erscheint dieser Jakobus als hochgeehrter Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde. Ebenso tritt Gal. 2, 12 Jakobus als Repräsentant der jerusalemischen Gemeinde auf, und ebenda, V. 9, erscheint er mit Petrus und Johannes, aber ihnen voran, als „Säule" dieser Gemeinde; wie er denn auch auf dem sogenannten Apostelconcil Act. 15, 13 neben Petrus als Redner auftritt und durch das Gewicht seiner Stimme den Beschluß der Versammlung ausschlaggebend bestimmt. 1 Kor. 15, 7 tritt er neben und aus dem Collectivbegriff οἱ ἀπόστολοι ebenso sonderlich heraus, wie vorher V. 5 Petrus neben dem Gesammtbegriff οἱ δώδεκα. Wie demnach Petrus an der Spitze der Zwölfe steht als des geschlossenen Collegiums, welches gewissermaßen die geistliche Obrigkeit des neutestamentlichen Gottesvolkes bildet, so steht Jakobus an der Spitze der Zwölfe als derer, die vom Herrn selbst zu den grundlegenden Boten seines Evangeliums erwählt sind; und diese Stellung gerade ist in seiner Vorsteherschaft der jerusalemischen Muttergemeinde ausgeprägt, denn von dieser, von Jerusalem aus, sollte ja nach dem Befehl des Herrn Luk. 24, 47; Act. 1, 8 die Predigt seines Reiches ausgehen. Das Auftreten und die entscheidende Autorität des Jakobus

in der wichtigen Missionsfrage, um die sichs Act. 15 handelte, auch die mehrmaligen Besuche des Heidenapostels in Jerusalem und bei Jakobus [1]), besonders vor größeren Missionsreisen [2]), lassen diese Stellung des Jakobus und ihre volle Würdigung von Seiten der Apostel und der apostolischen Gemeinden deutlich erkennen.

Mit den bisherigen Ergebnissen steht es nun offenbar in Zusammenhang und Einklang, daß auch an der Spitze eines der neutestamentlichen Briefe ein Jakobus sich schlechthin so nennt, indem er nur die gemeinchristliche Selbstbezeichnung *δοῦλος θεοῦ καὶ Ἰ. Χρ.* hinzufügt, offenbar also voraussetzt, daß für jeden Leser schon nach dem bloßen Namen Jakobus selbstverständlich ist, von welchem Jakobus der Brief herrühre. Wäre nun dieser Jakobus ein anderer, als der in der A. G. nach dem Tod des Zebedaiden schlechtweg so genannte, so wäre diese kurze Benennung desselben mit dem bloßen Namen nicht nur in dieser Briefüberschrift, sondern auch hinwiederum in der A. G. unbegreiflich. Denn da beide Schriften aus verschiedenen Zeiten stammen, so würde doch offenbar der Jakobus der späteren Schrift im Unterschied von dem in der früheren schlechthin so genannten irgendwie näher bezeichnet sein müssen. Ist es aber beidemale derselbe Jakobus, so kann es aus denselben Gründen auch nicht einen zweiten hervorragenden Jakobus neben ihm gegeben haben; denn dann müßte jener gegenüber diesem durch eine besondere Näherbestimmung kenntlich gemacht sein, und zwar in beiden Schriften durch eine und dieselbe, da die spätere Schrift doch natürlich gar nicht umhin gekonnt hätte, durch die Wahl derselben Näherbezeichnung des Jakobus, die schon in der früheren Schrift gebraucht war, die Identität ihres Jakobus und des bereits dort so bezeichneten gegenüber dem anderen zweiten Jakobus anzuzeigen.

Zwei Jakobus hat man nach dem Tod des Zebedaiden doch nur darum angenommen, weil der nun noch übrige Apostel Jakobus ein Sohn des Alphäus oder Klopas war, während auch ein Jakobus als „Bruder des Herrn" genannt wird Gal. 1, 19. Im Zusammenhang dieser Stelle spricht Paulus davon, daß er hinsichtlich seiner apostolischen Berufswürde keinerlei Abhängigkeit von den Zwölfen kenne, und beruft sich hiefür darauf, daß er nach seiner Berufung nicht einmal zu

---

1) vgl. besonders Apg. 21, 18 ff. 2) vgl. Apg. 19, 21; Röm. 15, 24. 25. 31 ff.

den Zwölfen nach Jerusalem gegangen sei; erst nach drei Jahren habe er das gethan, aber nicht etwa, um sich von ihnen autorisiren zu lassen, oder ihnen Rechenschaft abzulegen, sondern um den Petrus besuchsweise kennen zu lernen. So wenig hat er sich damals in ein Abhängigkeitsverhältniß zu den Zwölfen begeben, daß er von den übrigen Aposteln außer Petrus keinen auch nur sah, als den Jakobus, den Bruder des Herrn — was ja, wenn derselbe Vorsteher der jerusalemischen Muttergemeinde war, etwas von vornherein Selbstverständliches, ganz Unverfängliches war, und eben dieser Selbstverständlichkeit wegen nur so nachträglich der vorhergehenden unbedingten Verneinung als Modification angefügt wird. Dieser unverkennbaren Tendenz der ganzen Ausführung Gal. 1, 15 ff. zufolge ist die Erwähnung des Besuchs bei Jakobus nur dann veranlaßt und begreiflich, wenn derselbe eben auch selbst Apostel war, während, wenn er das nicht war, Paulus von seinem Besuch bei ihm zu reden gerade so viel d. h. so wenig Anlaß hatte, als von seinem Beisammensein mit anderen hervorragenden jerusalemischen Christen. Ohnedies aber werden die Worte ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου schon ihrer sprachlichen Fassung wegen von jedem Unbefangenen unzweifelhaft dahin verstanden werden, daß Jakobus eben der eine andere Apostel war, den Paulus außer Petrus damals noch gesehen hat. Zwar wird eingewendet, dieses unmittelbar sich darbietende Verständniß beruhe nur auf der Nichtbeachtung einer im Wortlaut verborgenen Breviloquenz; das εἰ μή beziehe sich lediglich auf das οὐκ εἶδον, welches wirklich für sich genommen und also nicht mehr mit dem nur aufs Vorhergehende bezüglichen näher bestimmten Object ἕτερον τῶν ἀποστόλων, sondern mit einem daraus zu entnehmenden allgemeinen Object gedacht sein wolle, so daß zu erklären sei: Paulus habe keinen andern Apostel als Petrum, und überhaupt außer Petrus nur Jakobum, des Herrn Bruder, gesehen, welcher letztere mithin von den Aposteln unterschieden sei. Das ist an sich nach Matth. 12, 4; 24, 36; Luk. 4, 26. 27; Apok. 9, 4; 21, 27 wohl sprachlich möglich. Allein der Grund, den man dann für die Erwähnung dieses Sehens Jakobi in diesem Zusammenhang und mittelst einer solchen Wendung anführt, nämlich Paulus erwähne den Jakobus so neben den Zwölfen, weil er fast apostolischen Rang hatte, — dieser Grund, der augenscheinlich schon die ausschließliche Bedeutung gerade der wirklichen Apostel für den Zusammenhang gegen

sich hat, verträgt sich auch nicht mit der Beschaffenheit jener sprachlichen Belegstellen, nach welcher, wie Hofmann [1]) treffend dargethan hat, Jakobus an unserer Stelle im Gegensatz zu den Aposteln ausser Petrus, als der einzige Mensch erwähnt wäre, den Paulus ausser Petrus in Jerusalem zu sehen bekommen habe. Das aber wäre wieder eine in sich unwahrscheinliche und für den Zusammenhang schlechterdings unbrauchbare Aussage — abgesehen davon, daß, wie Hofmann gleichfalls scharfsichtig bemerkt, in diesem Fall ἀποστόλων den Nachdruck haben müßte, während er handgreiflich auf ἕτερον liegt. Paulus läßt mithin allerdings den Jakobus Gal. 1, 19 als Apostel erkennen. Er bezeichnet ihn aber hier nicht als solchen, sondern als Bruder des Herrn, weil in der Zeit, auf welche Gal. 1, 18. 19 sich bezieht, auch der andere Apostel Jakobus, der Act. 12, 2 als Bruder des Johannes bezeichnet wird, noch am Leben war. Gal. 2, 12 dagegen bezeichnet Paulus ihn nur als Jakobus schlechthin, weil zu der hier in Rede stehenden Zeit jener Zebedaide Jakobus bereits todt war. Denn daß der Jakobus Gal. 1, 19 und 2, 12 derselbe ist, versteht sich wohl von selbst; und da die sonderliche Autoritätsstellung in der jerusalemischen Gemeinde, welche Gal. 2, 12 diesem schlechthin so genannten Jakobus beigelegt wird, offenbar zusammenfällt mit der Vorsteherschaft, die nach der Darstellung der A. G. einem seit des Zebedäiden Jakobus Tod schlechthin so genannten Jakobus eignete, so kann dieser Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde kein anderer sein, als der Jakobus, der Gal. 1, 19 als Bruder des Herrn benannt und als Apostel kenntlich gemacht ist. Da es aber nur zwei Apostel Jakobus gab, den Zebedäiden und den Sohn des Alphäus oder Klopas, der erstere aber schon früh getödtet wurde, so kann dieser der jerusalemischen Gemeinde vorstehende Apostel Jakobus nur der als Sohn des Alphäus in den Apostelverzeichnissen aufgeführte Jakobus sein. Die A. G. nennt ihn zwar nirgends ausdrücklich Apostel; aber wenn sie in ihrem Apostelverzeichniß 1, 13 zwei Jakobus aufführt, ohne weiterhin einen Dritten zu erwähnen, dann aber von dem Tode des einen an fernerhin ohne weiters immer nur von einem Jakobus schlechthin als diesem Haupt der jerusalemischen Gemeinde spricht, so ist es offenbar dem Verfasser selbst und gegenüber seinen Lesern eine selbstverständliche Nothwendigkeit, daß bei diesem Jakobus eben nur an den

1) die hl. Schrift N. T. zusammenhängend untersucht, I, S. 74 f.

einen nun noch übrigen Apostel Jakobus, den 1, 13 als Alphäi Sohn genannten, gedacht werden könne. Erscheint ja doch auch 1 Kor. 15, 7 der schlechthin so genannte Jakobus ganz unleugbar als einer der Apostel, wie Petrus als ein hervorragender unter den Zwölfen; und ebenso ists 1 Kor. 9, 5. Die *ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου*, zu denen doch gewiß Jakobus gehörte, werden da sicherlich ebenso wie der zuletzt genannte Kephas zu den Aposteln gezählt, um so gewisser, da sie zwischen *οἱ ἀπόστολοι* und *Κηφᾶς* in der Mitte stehen, indem Paulus absichtlich von der Gesammtheit des Apostelcollegiums zu dem kleineren Kreis besonders angesehener Apostel und von da wieder zu dem einen Haupt und Repräsentanten des Collegiums, zu Petrus aufsteigt, um das Vollmaß seiner apostolischen Gleichberechtigung in möglichst scharfer Weise auszudrücken. Wären die *ἀδελφοὶ κυρίου* nicht Apostel, so wäre ihre Erwähnung in diesem Zusammenhang, wo sichs nach der grundlegenden Frage V. 1 *οὐκ εἰμὶ ἀπόστολος;* gerade um den specifischen Begriff des Apostelthums handelt, ganz ebenso überflüßig und zwecklos, wie Gal. 1, 19 die Erwähnung des Jakobus, wenn er nicht Apostel war.

Wenn nach dem Allen unser Apostel Jakobus der Bruder des Herrn und doch zugleich der Sohn des Alphäus gewesen sein muß, so braucht uns das nicht zu beirren: die älteste kirchliche Ueberlieferung hat beides, ohne an einen Widerspruch dieser beiden Umstände auch nur zu denken; und danach kann das Nebeneinander beider Benennungen, wenn es auch ein factischer Irrthum sein sollte, doch jedenfalls nicht schon von vornherein eine Unmöglichkeit sein. Zuverläßige Nachrichten aber über das Gebiet, dem unsre Frage angehört, werden wir freilich nicht wohl bei der außerpalästinensischen heidnischen Christenheit suchen dürfen, wohl aber bei der in unmittelbarem äußeren und inneren Zusammenhang mit der jerusalemischen Gemeinde gebliebenen jüdischen Christenheit. Hier haben wir nun Zeugnisse des judenchristlichen Geschichtschreibers Hegesipp, der nach Eusebius Angabe [1]) dem ersten nachapostolischen Geschlecht angehörte, bei dem wir also um seiner Herkunft wie seiner Lebenszeit willen wohl eine genaue und sichere Kenntniß der auf die jerusalemischen Apostel bezüglichen Umstände voraussetzen dürfen. Dieser Hegesipp nun sagt [2]), daß nach

1) h. e. II, 23. 2) bei Eusebius IV, 22 vgl. mit III, 32; beide Stellen hat Credner S. 575 aufs ärgste mißdeutet.

des Jakobus Tod abermal ein Sohn des Oheims des Herrn, Simeon, Sohn des Klopas, Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde geworden sei, und daß man ihn eben als einen Vetter, ἀνεψιός, des Herrn wählte. Demnach ist also auch sein Vorgänger Jakobus ein Sohn des Alphäus oder Klopas, d. h. des Simeon Bruder gewesen; und dieser Alphäus war, wie Hegesipp anderwärts ganz bestimmt sagt [1]), ein Bruder Josephs, des Gemahls der Mutter Jesu, also Jesu Oheim (patruus), und Jakobus mithin mit Jesu Geschwisterkind. Trotzdem aber nennt Hegesipp [2]) den Jakobus sonst ganz unbefangen „Bruder des Herrn". Demnach muß ἀδελφός hier in der bekannten, auch klassischen Bedeutung einer nahen Blutsverwandtschaft stehen, ganz wie z. B. Genes. 13, 8; 14, 16 im Hebräischen אָח und im Griechischen ἀδελφός gebraucht ist. Gegen diese, durch Clemens Al. [3]) unterstützten Angaben des Hegesipp, wornach Jakobus, der Bruder des Herrn, kein anderer ist, als der Apostel dieses Namens, können die von Credner, zum Theil noch dazu unbegründeter Weise aufgeführten anders lautenden Zeugnisse aus dem Ende des 2. und dem 3. Jahrhundert nicht aufkommen. Sie alle lassen sich übrigens auf eine Verwechslung der Apostel Jakobus und Judas mit den gleichnamigen leiblichen Brüdern des Herrn zurückführen.

Mit den obigen Nachrichten stimmen die Angaben der Evangelien aufs beste zusammen. Es werden da mehrfach Brüder (auch Schwestern) Jesu genannt: Mtth. 13, 55 f. Marc. 6, 3; sie bildeten nach Mtth. 12, 46; Joh. 2, 12 offenbar mit Maria eine geschlossene Familie; und man hat gar keinen anderen Grund als unnöthige dogmatische Vorurtheile, darunter keine leiblichen Kinder der Maria zu verstehen. Die Namen dieser Brüder Jesu sind Jakobus, Joses, Simon, Judas (Mtth. 13, 53); aber die Apostel Jakobus und Judas werden von ihnen Act. 1, 13. 14 aufs bestimmteste unterschieden [4]). Ihr Vater, zunächst wenigstens des Jakobus Vater, ist Klopas, Alphäus. Nun wird Mtth. 27, 56 eine Maria zum Unterschied von Maria Magdalena als die Mutter Jakobi und Joses bezeichnet; sie kann also doch sicherlich nicht die Mutter des Herrn sein.

---

1) b. Eusebius III, 11. 2) z. B. b. Eus. II, 23. 3) b. Eus. II, 1. 4) Daß in zwei so nah verwandten Familien mehrere Namen von Söhnen wiederkehren, ist bei der bekannten jüdischen Sitte in dieser Hinsicht durchaus nicht befremdlich.

Ebenso werden Marc. 15, 40 und 47 diese beiden Marien neben einander genannt in einer Weise, die deutlich auf ein besonders enges Verhältniß zwischen ihnen hinweist, und auch hier wird die eine Maria als Mutter Jakobi „des Jüngeren" (*μικροῦ*) und Joses oder blos als Mutter des Joses von Maria Magdalena unterschieden. Wenn nun Joh. 19, 25 wieder zwei Marien neben einander genannt werden, von denen die eine Maria Magdalena ist, so ist wohl nichts natürlicher, als daß die andere Maria dieselbe Person ist mit jener Mutter Jakobi und Joses. Sie heißt aber dort *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ*, ein Genitiv, der bei einer Frau am natürlichsten auf die eheliche Zugehörigkeit bezogen wird. Demnach ist diese Maria eben als Gattin des Klopas die Mutter des Jakobus, der in den Apostelverzeichnissen als Sohn des Alphäus aufgeführt wird. Diese Maria ist aber nach derselben Stelle die Schwester Maria's, der Mutter Jesu; denn daß dort *Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ* nicht selbstständig als Benennung einer dritten Frau, sondern als appositionelle Näherbestimmung zu *ἡ ἀδελφὴ τῆς μητρὸς αὐτοῦ* zu nehmen ist, entscheidet sich durch den Mangel eines *καί* vor *Μαρία* und durch die Unwahrscheinlichkeit, daß eine dieser Frauen ohne Namensangabe blos mit einer Bezeichnung benannt wäre, mit der sie weder bei Johannes noch auch sonst irgendwo im N. T. eingeführt wird. Wie also die beiden Frauen, die Mutter Jesu und die des Jakobus, Schwestern waren, so waren ihre Männer, Joseph und Klopas, nach der vorhin besprochenen Angabe Hegesipp's Brüder. Demnach ist Jakobus allerdings Geschwisterkind, *ἀνεψιός* des Herrn gewesen, und zwar von zwei Seiten her.

Dieses Jakobus Bruder wird also der Judas sein, der sich als Verfasser unsers Briefes nennt. Da werden wir von selbst aufmerksam darauf, daß in den Apostelverzeichnissen Luk. 6, 16; Act. 1, 13 ein *Ἰούδας Ἰακώβου* genannt wird. Dieser Genitiv kann aber sehr wohl das Bruderverhältniß bezeichnen; der Gebrauch solcher Genitive ist im N. T. ein sehr umfassender: Luk. 24, 10 und Marc. 15, 47 muß man *μήτηρ* ergänzen; Mtth. 1, 6 und Joh. 19, 15 *γυνή*, und Winer [1]) führt eine Stelle aus Alciphron an, wo wirklich *ἀδελφός* zu ergänzen ist. Daß die Apostel Jakobus und Judas Brüder gewesen, wird auch an sich schon sehr wahrscheinlich gemacht durch ihre mehrfache enge Zusammenstellung in den Apostelverzeichnissen: Mtth.

1) Grammatik S. 171.

10, 4; Marc. 3, 18. Unser Judas wäre demnach kein anderer, als der in den beiden letztgenannten Stellen Thaddäus oder Lebbäus zubenannte Apostel Judas.

Bei dem Hervorragenden der Stellung, die Jakobus in der christlichen Kirche einnahm, war es natürlich, daß für ihn als unterscheidende Näherbezeichnung gegenüber jenem andern Jakobus auch gleich ein ehrender Beiname aufgebracht wurde, wie ja auch die zwei andern Apostel, mit denen er nach Gal. 2, 9 obenan stand, ihre persönlichen Auszeichnungen hatten, nämlich Simon Petrus die von Jesu selbst ihm gegebene großartige Zusage, von der sein Name Petrus oder Kephas herrührte, und Johannes das sonderliche persönliche Liebesverhältniß zu Jesu, welches ihn als „den Jünger, den Jesus lieb hatte" selbst noch in den späteren Zeiten seines langen Lebens allen Lesern seines Evangeliums unzweideutig kenntlich machte. Waren nun diese persönlich auszeichnenden Attribute von besonderen Beziehungen zum Herrn hergenommen, so war es natürlich, daß auch für Jakobus eine ehrende Bezeichnung aufkam, worin eine sonderliche Beziehung desselben zum Herrn sich ausdrückte. Eine solche aber war ja in seinem Verwandtschaftsverhältniß zu Jesu in nächstliegender Weise gegeben; und ihn danach zu benennen, war man um so mehr veranlaßt, als ja auch jener ältere Jakobus nach Act. 12, 2 nach seinem verwandtschaftlichen Verhältniß zu Johannes, als **ἀδελφὸς Ἰωάννου** benannt zu werden pflegte. Gerade dies **ἀδελφός** in der Näherbenennung des älteren Jakobus mag auch als ein äußerer Anlaß das mit bewirkt und befördert haben, was freilich schon in dem unwillkürlichen Absehen auf eine sonderlich auszeichnende Benennung des Jakobus innerlich veranlaßt war, daß man nämlich diese Verwandtschaft mit dem Herrn nicht eben blos dem äußeren Sachverhalt genau entsprechend mit **ἀνεψιός**, sondern mit dem stärkeren und intensiveren **ἀδελφός** bezeichnete. Dann aber war es doch nur wieder selbstverständlich, daß man seinem Bruder Judas nicht auch die Näherbezeichnung „Bruder des Herrn" gab, die nun eben einmal als des Jakobus Ehrenname galt, ihn aber auch nicht nach seinem sonst bedeutungslosen Vater Alphäus benannte, sondern vielmehr, wie jenen älteren Jakobus nach seinem hochgeehrten Bruder Johannes, so auch diesen Judas nach seinem hochgeehrten Bruder Jakobus näher bezeichnete, wie wirs in den Apostelverzeichnissen finden, obgleich er gar wohl mit seinem Bruder zusammen in den Plural **οἱ ἀδελφοὶ τοῦ κυρίου**, der

dann mehr gattungsbegrifflich gemeint ist, so befaßt werden konnte, wie 1 Kor. 9, 5. Jedenfalls konnte Judas sich nicht selbst so nennen, sondern gerade für ihn war es der gewiesene Weg, sich derselben persönlichen Näherbezeichnung zu bedienen, die für jenen älteren Jakobus üblich gewesen zu sein scheint [1]). Wenn er sich nicht als Apostel bezeichnet, kann uns dieß nicht hindern, ihn für den Apostel Judas zu halten: der Apostel Johannes nennt sich in seinen Briefen nur ὁ πρεσβύτερος, der Verfasser des Jakobusbriefes aber, nach unserer Auseinandersetzung der hochansehnliche Apostel und Kirchenobere, bezeichnet sich nur als θεοῦ καὶ κυρίου Ἰ. Χρ. δοῦλος; und wenn nun sein Bruder, der Apostel Judas, eben darauf hin sich der nämlichen amtlichen Selbstbezeichnung bedient, so stimmt das aufs beste dazu, ist nur die andere Seite davon, daß er sich eben auch persönlich nach seinem Bruderverhältniß zu diesem Jakobus benennt. Mehrere andere geschichtliche Momente, aus denen sich die Wahl gerade dieser amtlichen Selbstbezeichnung und die Ignorirung des Apostels erklärt, werden sich bei der Vergleichung unseres Briefes mit dem 2. Petrusbrief ergeben. — So einfach diese Selbstbezeichnung des Verfassers, so eigenthümlich ist die nun folgende Bezeichnung seiner Leser.

Schon ihre äußere Form ist ungewöhnlich. Denn in jedem Fall muß das Verbaladjectiv κλητοῖς als das Substantiv betrachtet

---

1) Es ist schon an sich nicht wahrscheinlich, nicht dem Geist der neutestamentlichen Heilsgeschichte und insbesondere der Geschichte des Herrn gemäß, daß leibliche Brüder Jesu zu solcher kirchlichen Würdenstellung sollten gekommen sein, wie sie Jakobus als Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde eingenommen hat. Mit dem Scheiden des Herrn von dieser Erde hören die irdisch leiblichen Beziehungen zum Herrn, die schon während seines Lebens für sein eigentliches Heilandsthun schlechterdings kein bestimmendes Motiv waren, ganz und gar auf (Joh. 19, 26). Es ist eine geschichtliche Nothwendigkeit, daß die leiblichen Brüder Jesu ganz zurücktreten, ebenso wie daß seine Mutter gänzlich verschwindet. Es ist dafür sehr bezeichnend, daß diese leiblichen Brüder zwar in den Evangelien, wo sichs ja um die irdische Person und Geschichte Jesu handelt, mehrfach mit dieser Bezeichnung vorkommen, dagegen von der Himmelfahrt an nur ein einziges mal, Act. 1, 13, und auch hier nur als Brüder „Jesu", zusammen mit Maria der Mutter „Jesu". Brüder „des Herrn" heißen sie nie; dies ist der seit der Erhöhung Jesu zum „Herrn" seiner Gemeinde (Act. 2, 36) in ausschließlichen Gebrauch gekommene unterscheidende Ehrenname des Apostels Jakobus, unter welchen jedoch mit ihm wohl auch sein Bruder Judas subsumirt wird.

werden, zu welchem ἐν θεῷ — τετηρημένοις die trotz ihrer ungewöhnlichen Reichhaltigkeit zwischen Nomen und Artikel zwischeneingeschobene participiale Näherbestimmung bildet. Als Berufene werden die Leser im Allgemeinen bezeichnet, d. i. nicht blos als solche, an welche eine Berufung als äußerlicher Vorgang ergangen ist; sondern als solche, welche sich in dem Stande des Berufenseins befinden. Es liegt das nicht nur in der Natur des Verbaladjectivs, sondern noch mehr in dem biblischen Begriff von καλεῖν, wie wir ihn besonders charakteristisch in den petrinischen Briefen ausgeprägt fanden, und wornach καλεῖν ein wirksames Rufen bedeutet: es ist die Verwirklichung des göttlichen Liebeswillens an dem Menschen als der von Gottes Seite gesetzte grundlegliche Anfang des Heils, welcher also auf eine nothwendige Bewahrung und Vollendung hinausweist. So werden also mit der Bezeichnung κλητοί die Leser darauf hin angeredet, daß von Gottes Seite, durch Gottes Wirkung in ihnen ein Heilsstand grundleglich hergestellt ist, dessen Vollendung ihnen eben um dieser seiner göttlichen Gründung willen sicher verbürgt, aber auch bedingt ist durch eine zwischen ihr und jener heilsgrundlegenden Berufung liegende sittliche Bewährung und Bewahrung des Heilsbesitzes, auf welche καλεῖν gleichfalls nach Begriff und Gebrauch hinweist.

Eben diese beiden, in κλητοῖς mehr nur mittelbar angedeuteten Momente sind es, welche in der zwiefachen participialen Näherbestimmung desselben unmittelbarer herausgestellt werden, indem darin eine zwiefache Thatsache zur Aussage kommt, in und mit welcher jener Stand des Berufenseins in den Lesern hergestellt ist, und ein zwiefacher Thatbestand, welcher für sie mit diesem Stand forthin gegeben ist. Im ersten Glied dieser Näherbestimmung liegt nun das Befremdlichste am ganzen Ausdruck; denn das ἡγιασμένοις der gewöhnlichen Texte erweist sich unzweifelhaft als erleichternde Correctur für das schwierige ἠγαπημένοις, welches überdies, selbst abgesehen von seiner überwiegenden Bezeugung, durch das gleich folgende ἀγάπη V. 2 und durch die Rückkehr zur Liebe Gottes am Schluß V. 21 sich empfiehlt. Aber nun darf man sich wieder nicht durch den allerdings sehr scheinbaren Parallelismus bestechen lassen, ἐν θεῷ πατρὶ blos zu ἠγαπημένοις, und Ἰησοῦ Χρ. nur zu τετηρημένοις zu beziehen. Nach dieser Construction eben wird es allerdings rein unbegreiflich, daß der Verfasser, während er so verständlich und einfach, wie Paulus 1 Thess. 1, 4, schreiben konnte ἠγαπημένοι ὑπὸ θεοῦ

oder παρὰ θεῷ, ohne allen nachweisbaren Grund in schwerverständlicher und harter Weise schreibt ἐν θεῷ; und ferner wäre ja der Parallelismus selbst doch wieder gar nicht einmal ordentlich durchgeführt, da im ersten Glied Gott Vater als das wirkende Subject erschiene, von dem das Verhalten des Liebens ausgeht, im zweiten Glied aber Christus als das erfahrende Object, für welches die Wirkung des τηρεῖν geschieht, so daß für diese letztere eben doch wieder ein wirkendes Subjekt gesucht werden müßte und naturgemäß nur in dem wirkenden Subjekt des ersten Gliedes, wie es in ἐν θεῷ πατρί enthalten ist, gefunden werden könnte. Beide Wahrnehmungen, besonders die letztere, bestimmen uns, ἠγαπημένοις einerseits und Ἰ. Χρ. τετηρημένοις andrerseits gleichmäßig dem ἐν θεῷ πατρί unterzuordnen [1]); wobei dann aus dem gemeinsamen ἐν θεῷ πατρί für das erste gleich daneben stehende participialische Glied leicht und selbstverständlich die persönliche Näherbestimmung ὑπὸ θεοῦ (oder παρὰ θεῷ) sich ergänzt. Dies ἐν θεῷ πατρί ist dann einfach und natürlich ebenso gemeint, wie das häufige ἐν Χριστῷ, nämlich als Angabe des Lebensgebietes, des persönlichen Lebensgrundes, in welchem stehend die Berufenen das in den beiden Participien Ausgesagte für sich haben. Berufene sind sie in der näheren Bestimmtheit, daß sie in Gott dem Vater, in und auf Grund der Lebensgemeinschaft mit Gott, in der sie eben als Berufene, kraft unmittelbarer Wirkung der Berufung stehen, Gegenstände der Liebe Gottes ein für allemal geworden sind, um es nun forthin zu bleiben — Part. Perf. Pass. —, nämlich der Liebe Gottes als dessen, der in und mit ihrer Berufung ihnen Vater geworden ist durch Vermittlung des Jesus Christus, zu dem er zunächst, in urbildlicher und grundlegender Weise im Vaterverhältniß steht. Denn so gewiß der Apostel dem πατήρ die erstere Beziehung dadurch aufprägt, daß er es unmittelbar mit ἠγαπημένοις zusammen stellt, so gewiß denkt er doch dabei auch schon an den Jesus Christus, der in der zweiten participialischen Näherbestimmung zu κλητοῖς seine Stelle hat.

Diese bringt ja auch nicht etwas, das selbstständig neben das im ersten Glied Ausgesagte träte, sondern nur etwas, worin jene Gottesliebe sich erzeigt. In und auf Grund der Lebensgemeinschaft mit Gott, welche die Leser zu Gegenständen der Liebe Gottes macht, erfahren sie auch die nächste und wesentlichste Bethätigung dieser Liebe, daß sie von

1) vgl. Rampf S. 335.

Gott bewahrt werden in dem Verhältniß zu Christo, welches allein ihnen diese Lebensgemeinschaft und Liebe Gottes immerzu vermitteln kann. Berufene sind sie, welche in und mit ihrer Lebensgemeinschaft mit Gott ein für allemal für Jesum Christum in Bewahrung genommen worden sind, um forthin immerzu ihm bewahrt zu bleiben [1]). Wie demnach in dem Dativ *Ἰησοῦ Χριστῷ* ein dermalen schon bestehendes Zugehörigkeitsverhältniß der christlichen Leser zu Christo ausgedrückt ist, so liegt in dem Begriff von *τηρεῖν*, daß dieses Zugehörigkeitsverhältniß mit seinem gegenwärtigen Bestand auf ein schließliches Ziel abzweckt und hinstrebt, welches in nichts Anderem besteht, als in der vollendenden Ausgestaltung dieses Zugehörigkeitsverhältnisses zu seiner wesenhaften Wahrheit, d. h. in der verklärenden Aneignung auch der Leiblichkeit des Christen in die Gemeinschaft des herrlich verklärten Leibeslebens Jesu Christi.

Es wird aus dem Allen von selbst erhellen, daß allerdings, wie wir oben sagten, diese participialen Näherbestimmungen zu *κλητοῖς* nur eben das, was wir in letzterem Begriff angedeutet fanden, bestimmter hervorkehren. Die feste Gründung und Bewahrung des Heilsstandes der Leser in der Gegenwart und die sichere Vollendung desselben in der Zukunft, auf welche das *κλητοί* hinauswies, ist ihnen zwiefach aufs gewisseste verbürgt: hinsichtlich ihres tiefsten bewirkenden Grundes in der Liebe Gottes, deren bleibende Gegenstände sie geworden sind, und hinsichtlich ihrer ermöglichenden Vermittlung in dem Verhältniß der Zugehörigkeit zu Jesu Christo, in welchem Gott sie hinfort unwandelbar bewahren wird. Nach dieser zunächst und am meisten hervortretenden Seite enthält aber die ganze Bezeichnung der Leser eine Versicherung von der zuverläßigen Verbürgtheit und Völligkeit ihres Heilsstandes, welche ganz unverkennbar eine gedrängte Wiedergabe dessen ist, was 1 Pet. 5, 12 und 10 als Grundgedanke dieses Briefes ausgesprochen war; unser *ἐν θεῷ πατρὶ ἠγαπημένοι* und dort das *ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν θεοῦ, εἰς ἣν ἑστήκατε,* und wiederum noch mehr unser *ἐν θεῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοι κλητοί* und der ganze V. 10 dort — *ὁ θεὸς . . . ὁ καλέσας ἡμᾶς εἰς αἰωνίον αὐτοῦ δόξαν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, αὐτὸς καταρτίσει κτλ.* — entsprechen einander nicht nur dem Inhalt und Gedanken, sondern selbst dem wesentlichen Ausdruck

1) vgl. Rampf S. 338, Huther.

nach so vollkommen, daß es schwer ist, das zu verkennen; und wäre da etwa noch ein Zweifel möglich, so müßte er schwinden vor der Wahrnehmung, wie gerade die am meisten charakteristische Wendung unserer Grußzuschrift, *τοῖς ἐν θεῷ πατρὶ Ἰησοῦ Χριστῷ τετηρημένοις*, mit einer nicht minder charakeristischen Wendung aus dem grundlegenden Eingang des 1. Pet., nämlich mit 1, 4. 5 in schärfster und tiefster Weise zusammentrifft. Finden wir uns aber hier, in der für die Bestimmung des Judasbriefes so tief bedeutsamen Grußanrede, auch gerade an die für die geschichtliche Bestimmtheit des 1. Petrusbriefes entscheidenden Theile, seinen Eingang und sein Schlußwort, so unverkennbar erinnert, so kann diese Beziehung nicht eine zufällige, sondern nur eine bewußte, geflissentliche sein, aus der wir schließen dürfen, nicht nur, daß Judas an dieselben Gemeinden, wie Petrus schreibt, sondern auch, daß er diesen seinen Brief nach seiner eigenthümlichen geschichtlichen Bestimmung an den 1. Petrusbrief anschließen will. Bei dem Inhalt aber seines Briefes, der nur gewaltige Warnung vor einer in den Lesergemeinden eingedrungenen fluchwürdigen Verkehrung des Christenthums ist, war zu dessen geschichtlichem Anschluß an jenen freundlichen Mahn- und Trostbrief des Petrus durch diesen letzteren allein schlechterdings keine Veranlassung und Berechtigung gegeben; sondern eine solche war nur und erst darauf hin vorhanden, daß an den ersten ein zweiter Brief Petri sich angeschlossen hatte, der, im geschichtlichen Zusammenhang mit jenem, die diesen Gemeinden drohenden Gefahren und ihre bereits vorhandenen Keime scharf bloslegte, und zwar so, daß dadurch auch die leisen Beziehungen des 1. Briefes auf bereits vorhandene Wurzeln des Uebels unverkennbar ins Licht treten konnten und mußten. Daß aber diese Anlehnung der Grußanrede unseres Briefes an 1. Pet. durch die Rücksichtnahme auf den 2. Pet. bedingt und bestimmt ist, wird sich auch aus der eigentlichen Tendenz der Grußanrede ergeben. Obwohl nämlich, wie wir sahen, diese ganze Bezeichnung der Leser an sich mit den Stellen des 1. Pet., an die sie sich anlehnt, denselben Sinn und Inhalt einer Versicherung von der wohlbegründeten Völligkeit des Heilsstandes der Leser hat, so meint doch Judas hier diese Versicherung in einer anderen Beziehung. Bei Petrus stand sie im Sinn einer tröstenden Ermuthigung gegenüber ängstlicher Angefochtenheit durch äußere und innere Bedrängniß; bei Judas aber kann sie dem Inhalt seines Briefes zufolge wesentlich nur gemeint sein als ernste

warnende Mahnung, nicht durch Abfall zu der eindringenden gottlosen Frechheit wüster Sittenlosigkeit der Liebe Gottes und der heiligen und herrlichen Zugehörigkeit zu Jesu Christo sich unwerth zu machen und sie in schnödem Undank fahren zu lassen, sondern, wie Judas im Schlußwort V. 21 ausdrücklich sagt, durch unwandelbaren Eifer der Heiligung sich immer mehr zu Gegenständen des liebenden Wohlgefallens Gottes zu machen und durch treue Selbstbethätigung im Dienst und nach dem Willen des Jesus Christus, dem sie zu eigen gehören, diese ihre Zusammengehörigkeit mit ihm in ihrer dermaligen vorläufigen wie in ihrer zukünftigen herrlich vollendeten Verwirklichung zu einer immer festeren und gewisseren auch ihrerseits zu machen. Jene Versicherungen des 1. Pet. aber in dieser Weise gegen die Verführung zu frevelhafter Zuchtlosigkeit zu wenden, dazu gab auch nicht schon der 1. Brief allein Anlaß und Recht, wohl aber der 2. Brief mit seinen weissagenden Warnungen vor solchem scheußlichen Unwesen überhaupt, und insonderheit mit seinem eingangartigen ersten Theil (1, 3—11), wo wir, besonders in V. 3. 4 und 10. 11, eben jene Versicherungen des 1. Pet. genau in derselben Weise gewendet finden, wie in unserer Grußanrede hier.

Daß der Apostel bei seiner Grußanrede an die Leser deren Gefährdung durch dies verführerische Unwesen im Sinn hat, bestätigt sich uns daraus, daß er in

Vers 2 in dem grüßenden Segenswunsch nicht neben, sondern statt der sonst in diesen Votis bräuchlichen *χάρις* den Begriff *ἔλεος* einsetzt, der seiner Natur der Art nach, wie er in den Grußüberschriften der Pastoralbriefe der *χάρις* beigefügt wird, als eine intensive Steigerung der *χάρις* sich darstellt. Auf eine solche *ὑπερλίαν χάρις*, eine überschwängliche Gnade, geht aber allerdings das zurück, was in dem bedeutsamsten Bestandtheil der Grußanrede an die Leser, nämlich in ihrer participialischen Näherbestimmung ausgesagt war. Wenn die Begründung des Heilsstandes der Leser an sich, wie sie in *κλητοί* gemeint ist, von Gottes Seite Gnade war, so ists gewissermassen mehr denn bloße Gnade, ist Erbarmen, daß er die, in denen er ihn gegründet hat, eben damit auch gleich in demselben ein für allemal in Bewahrung genommen hat und immerzu bewahrt für seine künftige Vollendung wider alle äußere Anfechtung, wodurch die christenfeindliche Welt, und wider alle Schwäche und Untreue, womit ihre

sündige Natürlichkeit sie um diesen Heilsstand und seine einstige Vollendung bringen könnte.

So kommen wir schon vom Zusammenhang unserer Stelle aus zu der Fassung des ἔλεος, welche sich in dem auf den Gruß zurückweisenden Schluß des Briefes V. 21 unmittelbar darbietet. Immer mehr solcher bewahrenden Barmherzigkeit Gottes wünscht Judas seinen Lesern eben im Hinblick auf das verführerische Getriebe, das jetzt sie umschleicht; und angesichts dieses wünschenden πληθυνθείη erhält die sachliche Beziehung des ἔλεος auf τετηρημένοις durch die Temporalform des letzteren eine noch bestimmtere Ausprägung in derselben Weise, wie wir an dem τετηρημένην 1 Pet. 1, 4 wahrnehmen: Wie sie bisher, von Anfang an bis in diese ihre Gegenwart herein, immerzu die treue göttliche Bewahrung in ihrem Heilsstand erfahren haben, so möge, wünscht ihnen Judas, solches bewahrende Erbarmen auch nunmehr und fernerhin ihnen zu Theil werden in dem reichen Maß, in welchem sie desselben gegenüber den jetzt wirksamen gewaltigen Kräften der Verführung bedürfen. Ganz in demselben Sinn haben wir auch 1 Pet. 1, 3 den Begriff ἔλεος verwendet gesehen, nur eben wieder mit dem Unterschied, daß es dort damit auf Trost in Anfechtung, hier aber auf warnende Bewahrung vor Abfall abgesehen ist. Sind also in der Grußüberschrift unseres Briefes zwei eng zusammengehörige Wendungen des Eingangs zum 1 Pet. nicht nur überhaupt benützt, sondern auch gerade in der gleichen, nur durch Rücksicht auf den 2. Pet. zu erklärenden charakteristischen Modification benützt, so ist uns damit auch die Sicherheit dieser ganzen Beobachtung genügend constatirt. Das Zweite, was der Apostel den Lesern noch hinzuwünscht, die εἰρήνη, verhält sich zu ἔλεος ebenso wie im Gruß des 1. und 2. Pet. zu χάρις als Erfolg und Ergebniß dieses bewahrenden Erbarmens. Als besonderes Gut neben diesem letzteren aber kann der Apostel diesen Stand einer seligen mangellosen Befriedigung[1]) den Lesern wünschen, weil er eben doch nicht blos die von selbst nothwendige und mit dem Erbarmen Gottes eo ipso gesetzte Wirkung, sondern dasjenige Ergebniß desselben ist, zu dem es nur dann und in dem Maße kommen kann, wenn und als die Leser, auf dies Erbarmen und seine innerlichen Züge eingehend, sich dadurch in ihre Zugehörigkeit zu Christo so fest und innig eingründen und zur

1) vgl. zu 1 Pet. 1, 2.

Verleugnung aller von ihr abziehenden sündigen Weltliebe und Fleischeslust so kräftig bestimmen lassen, daß ihnen dies Zugehörigkeitsverhältniß zu Christo wirklich auch ihrerseits der Stand vollster, unbedingtester Befriedigung und Genüge wird.

Bei wem es aber also durch Wirkung göttlichen Erbarmens zu solchem Friedensstande gekommen ist und immer mehr kommt, der ist dann eben damit und in demselben Maß auch so, daß das liebende Wohlgefallen Gottes auf ihm als einer wahrhaftigen persönlichen Verwirklichung seines Liebeswillens bleibend ruht und sich ihm inwendig zu erfahren gibt als die fortwährende göttliche Bestätigung des Friedensstandes, worin er jetzt schon sich weiß, und als göttliche Verbürgung der künftigen herrlichen Vollendung, welche ihm als Gegenstand sehnlicher Hoffnung diesen seligen Stand der Befriedigung wesentlich bedingt. Wie also ἔλεος und εἰρήνη dem τετηρημένοις, so entspricht ἀγάπη dem ἠγαπημένοις, so zwar, daß die beiden dem τετηρημένοις entsprechenden Begriffe sich zu der ἀγάπη ebenso als ihre fortwährende wirksame Ermöglichung verhalten, wie wirs an τετηρημένοις in Bezug auf ἠγαπημένοις gesehen haben.

Nach diesem, den geschichtlichen Zweck des Briefes voraus andeutenden Gruß geht nun der Apostel unmittelbar über zur ausdrücklichen Angabe der geschichtlichen Veranlassung und der dadurch bedingten Absicht seines Schreibens.

## Die geschichtliche Einleitung.

Vers 3. 4.

„Geliebte! indem ich mit allem Eifer mich daran machte, euch zu schreiben von dem gemeinsamen Heil, erhielt ich zwingende Veranlassung, euch zu schreiben ermahnend, dass ihr kämpfet ob dem ein für allemal den Heiligen überantworteten Glauben. Es haben sich nämlich etliche Menschen eingeschlichen, die längst für dies Gericht vorher verzeichneten, gottlose, welche die Gnade unsers Gottes verkehren in Geppigkeit und den einigen Gebieter und unsern Herrn, Jesum Christum, verleugnen". —

Es ist nach dieser einleitenden Erklärung dem Verfasser augenscheinlich sehr darum zu thun, daß sein ernstes Schreiben bei den Lesern keine mißliebige Aufnahme finde [1]; und wenn wir beobachten,

1) vgl. Stier, Br. Judä S. 20.

wie er im ganzen Brief nirgends eine nähere Beziehung zu den Lesern zu erkennen gibt, ja sogar es nöthig findet, ihnen durch eine namentliche Näherbestimmung seiner Person erst bemerklich zu machen, welcher Judas da an sie schreibt, so werden wir wohl den Grund für jene angelegentliche Sorge darin zu suchen haben, daß der Verfasser in dieser ernsten Sache an die Leser zu schreiben unternimmt, ohne doch bisher in näherem persönlichem Verhältniß zu ihnen gestanden zu sein. Das richtige Gefühl von dieser eigenthümlichen Situation läßt ihn gleich die Anrede ἀγαπητοί in sonst ungebräuchlicher Weise an die Spitze seiner Erklärung stellen. Ehe er auch nur ein Wort seines Briefes schreibt, will er die Leser versichern, daß weder eine anmaßende Neigung, sich unberufen ihnen als schiedsrichterliche Autorität aufzudrängen, noch auch ein herzlos mißtrauischer Eifer des Scheltens und Gebietens ihn treibt, in dieser tiefgreifenden Angelegenheit als ein Fremder mahnende und warnende Worte an sie zu richten; sondern daß ihn dazu allein die treue christlich apostolische Liebe drängt, die sich ihres durch außerordentliche Kräfte der Verführung schwer bedrohten christlichen Glaubensstandes und Seelenheiles herzlich annehmen will und muß.

In demselben Interesse bemerkt der Verfasser auch, daß er seinerseits einen Brief andern Inhalts zu schreiben vorgehabt und nur auf zwischeneingekommene äußere Nöthigung hin den vorliegenden geschrieben habe [1]). Denn nur von einem Vorhaben läßt sich der Ausdruck σπουδην ποιούμενος γράφειν verstehen [2]); wollte der Apostel sagen, daß er bereits in Abfassung eines andern Briefes begriffen gewesen sei, den er dann aber zurückgelegt habe, so mußte er entweder sagen π. σπ. π. ἐν τῷ γράφειν, oder noch besser, er mußte, wie es 2 Pet. 1, 5 richtig geschieht, γράφειν ins Particip und dazu πάσῃ σπουδῇ als adverbiale Näherbestimmung der Art und Weise setzen. So aber, wie die Worte lauten, ist das, was eigentlich ausgesagt wird, nicht das γράφειν, sondern das σπουδὴν ποιεῖσθαι selbst, welches durch den Infinitiv γράφειν nur nach Richtung und Tendenz näher bestimmt wird. Diese Fassung wird auch begünstigt, wo nicht erfordert durch den unverkennbaren Gegensatz des σπουδὴν

1) treffend Rampf S. 346 u. 347; vgl. auch Huther u. Sharlock b. Wolf, curae z. d. St. 2) vgl. Huther, gegen de Wette-Brückner S. 98. Anm.

ποιούμενος zu ἀνάγκην ἔσχον, welches ja auch nur die bestimmende Art und Weise, wie der Verfasser sich an dies vorliegende Schreiben begab, nicht seine Abfassung selbst aussagt. Wie aber das σπουδὴν ποιεῖσθαι in diesem Gegensatz gemeint ist, bestimmt sich noch näher durch den andern, mit jenem ersteren in engem Zusammenhang stehenden Gegensatz zwischen der Angabe des Inhalts, wie sie für den ursprünglich beabsichtigten Brief in περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας, für den hernach wirklich geschriebenen und vorliegenden aber in παρακαλῶν κτλ. gegeben wird. Ein Gegensatz nämlich findet in diesen beiden Beziehungen statt. Nicht so meint der Apostel die erste Hälfte seiner Aussage, daß das angelegentliche Vorhaben zu schreiben, welches er nun auch in diesem Brief ausführe, und der Gegenstand des Schreibens, den er auch jetzt brieflich behandle, im Allgemeinen und überhaupt bereits früher, ehe die ἀνάγκη eintrat, bei ihm festgestanden und durch den Eintritt derselben nur in der durch die zweite Hälfte des Verses angegebenen Weise modificirt worden sei; für ein solches Verhältniß des Allgemeinen und Besonderen fehlen in der äußeren Gestaltung der Sätze alle, auch die unentbehrlichsten Anhaltspunkte, während dagegen Alles deutlich das Gepräge des Gegensatzes, und zwar eines ebenso feinen als sachgemäßen Gegensatzes trägt.

Wenn freilich, wie man gesagt hat, der Verfasser mit den Worten περὶ τῆς κοινῆς σωτηρίας nur erklären wollte, er habe schreiben wollen de iis, quae ad nostram omnium salutem pertinent [1]), so stünde dazu die Inhaltsangabe des vorliegenden Briefes in γράψαι παρακαλῶν κτλ. allerdings in keinem Gegensatz; aber doch nur darum, weil dann jene erstere Erklärung nicht mehr blos eine allgemeine, sondern eine so völlig nichtssagende und müßige Bezeichnung des Inhalts wäre, daß sie ebensogut, ja eigentlich besser ganz weggelassen wäre. Denn was kann denn ein apostolischer Brief an Christengemeinden Anderes enthalten, als solches, „was sich auf unser Heil bezieht"? Nein! schon nach dem Wortlaut ist es vielmehr das Heil selbst als solches und ausschließlich, was Judas als wesentlichen Inhalt seines beabsichtigten Briefes bezeichnet; und liegt es schon in dem Begriff von σωτηρία, so wird es durch das beigefügte κοινῆς noch ausdrücklich bemerklich gemacht, daß er das Heil meint als verwirklichten Thatbestand, als Heilsstand, Heilsbesitz, und zwar

1) so Huther nach Beza, vgl. Grotius, Arnaud.

in derjenigen vollen, die dereinstige verklärende Vollendung mit begreifenden Bedeutung des Wortes, welche nicht nur durch die umfassende Allgemeinheit, in der es hier gebraucht ist, erfordert, sondern auch durch die kurz vorhergegangene Hinweisung auf die herrliche Vollendung in der Bezeichnung der Leser als Ἰ. Χριστῷ τετηρημένοι zwingend nahe gelegt wird. Dieser Heilsstand aber sollte nicht blos überhaupt und an sich, sondern gerade als ein dem Verfasser mit den Lesern gemeinsamer, der Gegenstand seines Schreibens sein. Eine Bezeugung und Bekräftigung also des in den Lesern ebenso gewiß und völlig wie in ihm selbst zum seligen Stand und Besitz gewordenen Heiles — das ists, was der Verfasser den Lesern brieflich entgegenbringen wollte: so wenig war er seinerseits gesonnen, mit ernster Warnung und Mahnung ihnen als Autorität gegenüber zu treten. So völlig lag ihm das fern, daß er sein Vorhaben, einen Brief jenes ersteren Inhalts zu schreiben, als ein πᾶσαν σπουδην ποιεῖσθαι benennen kann. Nicht blos äußere Veranlassung oder verstandesmäßige Erwägung hatte ihn dazu bestimmt, so daß etwa doch andere Gedanken und Gesinnungen dahinter liegen mochten; sondern eben ein solcher Brief, eine kräftige Bezeugung des Heilsbesitzes der Leser, war vielmehr gerade der seiner eigensten Herzensneigung entsprungene Gedanke, in den er sich mit der vollen Liebe versenkte, und den er sich zum Voraus schon mit dem angelegentlichen Eifer in seiner Einzelausführung zurechtlegte und ausdachte, womit man etwas, das man freudig thun kann, schon vor der Ausführung bei sich zu bewegen pflegt. Diese Beziehung auf die Innerlichkeit des Verfassers liegt, außer in dem Begriff von σπουδή, auch noch in dem Medium ποιεῖσθαι, sowie andrerseits jenes anhaltende Ueberdenken des Briefs nach seinem ganzen Verlauf in dem präsentischen Infinitiv γράφειν sich ausdrückt, während hernach der aoristische γράψαι aus dem entgegengesetzten Grund gebraucht wird.

Daran mögen denn die Leser abnehmen, wie gewiß er, wenn er ihnen nun einen so ganz andern Brief geschrieben hat, dies nur auf Grund objectiver Veranlassung gethan hat. Eine solche ist in der That noch während er mit jenem ersteren Gedanken umging, eingetreten, oder, wie er es ausdrückt, ἀνάγκην ἔσχον: wie das ἔσχον besagt, daß sie von außen her an den Verfasser herangetreten ist, sich ihm aufgedrängt hat, so liegt in ἀνάγκη beides, daß es eine seiner eigenen Neigung widerstreitende, doch aber eben eine solche Veranlas-

sung war, der er Gewissens halber sich nicht entziehen konnte und durfte. Also nur ungern, auf objective Nöthigung hin, hat er diesen Mahn- und Warnbrief geschrieben. Weil es aber mit dieser einmaligen äußeren Veranlassung auch sofort und mit einemmale entschieden war, daß da gerade ein solcher Brief zu schreiben sei, so steht hier der Infin. Aor. γράψαι. Die Inhaltsangabe zeigt nun fast in jedem Wort den Gegensatz gegen jene erstere. Wollte der Apostel nach seiner Neigung den Lesern etwas bei ihnen bereits wirklich Vorhandenes bekräftigend bezeugen, so muß er sie nun vermahnen zu einem zu leistenden Thun; und galt dort die Bezeugung einem seligen Besitz, so hier die Vermahnung einem angestrengten Kampf; und zwar einem Kampf nicht nur um eben das Heil selbst, welches dort als herrlicher Besitz in Rede stand, sondern einem Kampf noch um die grundlegliche Bedingung solchen Heiles, um den Glauben. Die πίστις ist aber hier so wenig wie 2 Pet. 1, 1 oder irgendwo im N. T. fides, quae creditur, die Summe der geglaubten Heilswahrheit[1]; sondern es ist, wie überall, das Verhalten des Glaubens, nur nicht formal und an sich betrachtet, sondern mit seinem bestimmten Gegenstand und Inhalt[2]. Auch so kann aber der Glaube gar wohl als παραδοθεῖσα bezeichnet werden, indem er ja immer und überall, wo er vorhanden ist, nur zu Stande gekommen ist auf Grund einer Mittheilung, welche ihm nicht nur den zu seinem lebendigen Bestand nothwendig erforderlichen Inhalt übermittelt, sondern durch diese Ueberlieferung des Inhalts ihn selbst erst hervorgebracht und ins Leben gerufen hat. Diese Ueberlieferung aber ist geschehen ein für allemal; und obwohl da Judas natürlich die durch die grundleglichen apostolischen Verkündiger geschehene Ueberlieferung meint, so ist doch die Frage: durch wen? gar nicht am Ort[3], da es dem Verfasser eben ganz und gar nicht um die persönlichen Vermittler, sondern lediglich um jene in dem ἅπαξ liegende Art und Weise der Ueberlieferung zu thun ist: damit, daß dieser Glaube mit seinem bestimmten Inhalt als Gegenstand predigender Mittheilung in die Menschheit hineingebracht worden ist und eine Gemeinde um sich gesammelt hat, damit ist er auch einmal für immer vorhanden, in seiner ganzen Fülle, und eben darum unveränderlich, unwandelbar, so daß denen, die ihn überkommen haben, damit

1) gegen Stier S. 21, Grotius, Hasse. 2) vgl. Rampf S. 342.
3) gegen Rampf S. 344.

nun die auch schon in παραδοθείσῃ angedeutete Aufgabe gestellt ist, ihn als unantastbares Kleinod in seiner ursprünglichen Gestalt zu wahren und zu behaupten auch gegen all das, was etwa unter dem Titel organischer Weiterentwicklung oder tieferer Auffassung ihn irgendwie zu alteriren versucht, wie eben die unsittliche Lebensweisheit, vor welcher der Brief warnen will. Zur Hervorhebung dieser unwandelbaren Unveräußerlichkeit des christlichen Glaubens dient dann auch die Bezeichnung derer, denen er überliefert worden, als οἱ ἅγιοι, und zwar in zweifacher Weise. Denn indem der Apostel nicht mit ὑμῖν die Leser als Empfänger nennt, sondern die Christen überhaupt, so weist er damit einerseits darauf hin, daß ja der Glaube nicht den einzelnen Christengemeinden als solchen zum freieigenen Sonderbesitz, sondern der ganzen Kirche als Gemeingut gegeben ist, mithin auch keine Gemeinde Recht und Fug hat, nach ihrem Gutdünken dies oder das aus dem Glauben zu machen, sondern eine jede nur in verantwortlicher Weise berufen und verpflichtet ist, an ihrem Theil mit gewissenhaftem Eifer darüber zu wachen und zu kämpfen, daß dies Gemeingut in unangetasteter Ursprünglichkeit wider jede, auch die scheinbarste Umdeutung dem Ganzen der Kirche gewahrt bleibe. Andrerseits aber wendet sich der Verfasser, wenn er die Gesammtheit der Christen gerade als ἅγιοι benennt, speciell gegen die im ganzen Brief bekämpften sittenlosen Libertinisten. Eben damit, daß dieser Glaube ihnen vermittelt, zugeeignet ward, sind die Gläubigen Heilige geworden, und zwar, da das ἅπαξ logisch fortwirkt, in ein-für-allemaliger Völligkeit geworden, woraus dann von selbst die heilige Verpflichtung sich ergibt, wider die Verführung zu allem noch so plausibel gestalteten Dienst unreiner Lust in der ihnen zu Theil gewordenen Heiligkeit sich zu bewahren, und zwar gerade durch das unwandelbare Festhalten an dem Glauben, welcher als das wirksame Mittel zur grundlegenden Herstellung auch das einzige Mittel zur Bewahrung dieser christlichen Heiligkeit ist. —

Ueberschauen wir den Vers im Ganzen, so drängt sich von selbst die Wahrnehmung auf, daß seine beiden Hälften sich aufs engste an die zusammenfassende Erklärung des Petrus über den zwiefachen Zweck und Inhalt seines 1. Briefes 5, 12 anlehnen; unser γράψαι ὑμῖν παρακαλῶν trifft mit dem ἔγραψα ὑμῖν παρακαλῶν dort ganz und gar zusammen, und daß die erste Hälfte unseres Verses dem ἔγραψα ἐπιμαρτυρῶν, ταύτην εἶναι ἀληθῆ χάριν θεοῦ, εἰς ἣν

ἐστήκατε dort dem Gedanken nach völlig entspricht, ist wohl in der Auslegung derselben von selbst zu Tage getreten, und wird dadurch noch zweifelloser, daß der Begriff der σωτηρία der charakteristische Kern und Mittelpunct in dem grundlegenden Eingang des 1. Briefes Petri ist, an welchen uns schon V. 1 und 2 unzweideutig erinnerten. Andrerseits aber gibt Judas jenem παρακαλῶν durch die beigefügte Inhaltsangabe eine Wendung und Beziehung, welche über den Sinn, wie es Petrus als Zusammenfassung des Inhalts seines 1. Briefes gebraucht, weit hinausgreift und an dies παρακαλῶν so unmittelbar nur dann sich anschließen konnte, wenn der Verfasser des 1. Pet. inzwischen selbst ein παρακαλεῖν in derselben weiter und tiefer greifenden Beziehung an jenes erstere angeschlossen hatte, wie er das eben im 2. Pet. gethan hat. So setzt diese zweite Hälfte von V. 3 schon an sich den 2. Pet. voraus; und wenn nun diese Mahnung in V. 4 näher bestimmt und erläutert wird durch die Hinweisung auf Erscheinungen, in denen wir augenblicklich dieselben erkennen mit den in 2 Pet. geweissagten, so ist uns das vorläufig eine vollgiltige Bestätigung der Abhängigkeit unsers Briefes von 2. Pet. — Ebenso ists aber auch mit der ersten Vershälfte hinsichtlich ihrer Anlehnung an das ἐπιμαρτυρεῖν 1 Pet. 5, 12. Schon die sehr angelegentliche Sorge des Verfassers, nicht als unberufener Eindringling zu erscheinen, läßt mit Sicherheit schließen, daß er auch den früher von ihm selbst beabsichtigten Brief doch erst auf äußere Veranlassung hin zu schreiben sich vorgenommen hatte; und wenn nun gleichzeitig mit den Vorkehrungen zu demselben die entsetzliche Verirrung eintrat, die ihn zu diesem vorliegenden Warne- und Mahnbrief nöthigte, so kann jene Veranlassung zu dem ersteren Schreiben nur in drohenden Symptomen dieses Abfalls und der Disposition zur Ansteckung durch denselben gelegen halegen haben, wie sie in dieser Stärke wieder nicht schon auf Grund des 1. Briefs Petri an sich und allein, sondern erst nach Maßgabe des 2. Pet. mit jenem ἐπιμαρτυρεῖν 1 Pet. 5, 12 in Verbindung gebracht werden konnten. Daß aber unsere Stelle sich an 1 P. 5, 12 nur unter Voraussetzung des 2. Pet. anlehnt, hat eine äußere Bestätigung an dem κοινὴ σωτηρία, worin offenbar nur das höchst charakteristische ἰσότιμος ἡμῖν πίστις 2 Pet. 1, 1 wiedergegeben, und also auch dieselben Störungen der festen Glaubensfreudigkeit der Leser angedeutet sein wollen, die wir dort vorausgesetzt fanden [1]). Hinwie-

1) s. Schlußbetr. II. b §. 1; vgl. Benson, Kampf S. 342.

derum verräth auch die zweite Vershälfte ihre Berücksichtigung des 2 Pet. durch den Ausdruck *τῇ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει*, welcher nach Form, Inhalt und Beziehung ganz auf 2 Pet. 2, 21 zurückgeht. Hält man diese einander einverwobenen Beziehungen auf 1. und 2. Pet. zusammen mit der oben aufgezeigten angelegentlichen Bemühung des Verfassers, jeglichen Schein anmaßender Aufdringlichkeit von seinem Briefe fern zu halten, so kann man gar nicht anders, als den Grund der letzteren eben darin suchen, daß der Verfasser in jenen zwei Briefen einen Andern, Petrum, bereits zu den Lesern in ein Verhältniß getreten sieht, welchem er nicht zu nahe treten will, und zwar um so weniger, da er wahrnimmt, wie auch schon Petrus selbst mit rücksichtsvoller Bescheidenheit dies sein Verhältniß zu den Lesern als ein secundäres zurückstellt gegen das eigentliche ursprüngliche Verhältniß derselben zu Paulus [1]). Denn nicht schon durch den 1. Brief Petri allein konnte er in dieser Weise sich seine eigene Haltung vorgezeichnet sehen, da ja dort ein wirkliches persönliches Verhältniß des Petrus zu den Lesern noch gar nicht wahrzunehmen ist, und das Verhältniß der Leser zu Paulus geflissentlich nur äußerst fein und leise durchklingt. Erst der 2. Brief mit seiner unumwundenen Herausstellung beider Beziehungen konnte in der angegebenen zwiefachen Weise bestimmend auf ihn wirken. Dann aber war es zur Vermeidung auch des üblen Scheines, als wolle er in jenes bereits bestehende Verhältniß sich eindrängen, das beste Mittel, welches Judas ja auch in derselben Absicht bei Petrus gegenüber dem Paulus angewendet fand, daß er sich an die petrinischen Briefe, nicht nur an den zweiten, sondern auch an den ersten, deutlich anlehnte und so unzweifelhaft zu erkennen gab, wie er gar nichts Andres wolle, als nur ebenso wie Petrus die Thätigkeit des Paulus, so nun seinerseits die Thätigkeit auch des Petrus an den Lesern in Petri Sinn und Geist in treuer, anspruchsloser Liebe, dem geschichtlichen Bedürfniß gemäß fortsetzen oder vielmehr nur auffrischen. Daß dann in den bisher betrachteten drei Eingangsversen der Anschluß an den 1. Pet. überwiegt, ist nur ganz natürlich; denn erstens ist dieser Brief einerseits allgemeiner, und andrerseits auch noch freundlicher und milder, als der zweite, und eignet sich also gerade zur Verwendung im Eingang ausnehmend gut; zweitens aber muß doch der Verfasser, wenn er an beide Briefe sich anschließen will,

1) vgl. Stier S. 20.

mit dem ersten beginnen, um so mehr, als der zweite, der übrigens auch in diesen ersten Versen gar nicht einmal ignorirt ist, hernach dem ganzen übrigen Brief von V. 4 an in ausschließlicher und umfassender Weise zu Grunde gelegt wird. Denn auch abgesehen noch von dem später zu liefernden rhetorischen Nachweis sollte doch, wie mich bedünkt, schon das soeben in V. 1—3 aufgezeigte Verhältniß unsers Briefes zu dem 1. Pet., welches uns auch Bezugnahme auf den zweiten erkennen ließ, es von vornherein zu dem überwiegend Wahrscheinlichen machen, daß Vers 4, wenn er so augenfällig mit 2 Pet. 2, 1 zusammentrifft, nicht das bestimmende Original für diese Stelle, sondern vielmehr seinerseits eine Verwendung derselben als seines Originals sei.

Als die zwingende Veranlassung zu einem Brief so ernst mahnenden und warnenden Inhalts nennt Judas dies, daß etliche Menschen sich eingeschlichen haben, wozu natürlich ergänzt sein will: bei euch, in eure christliche Gemeinschaft. Im Begriff dieses *παρεισδύω* liegt allerdings unmittelbar und zunächst das Unberechtigte, dies aber doch nur mit Einschluß des Heimlichen [1]). Von der Seite her sind sie hineingekommen, nicht durch den einen rechtmäßigen Eingang gläubiger Ergreifung des Christenthums, sondern in und mit ihrer schlechten Natürlichkeit dem Christenthum innerlich fremd, haben sie eben durch Verbergung dieser ihrer inneren Stellung sich unberechtigter Weise Aufnahme in die christliche Gemeinschaft zu verschaffen gewußt. Darum nennt sie auch der Apostel nur *ἄνθρωποι*: sie sind mit ihrem Eintritt in die Gemeinde nur geblieben, was sie von Natur waren. Das *τινές* aber fügt er hinzu, einmal um durch dies immer geringschätzig klingende Wort [2]) die Unwürdigkeit dieser Menschen anzudeuten, sodann aber auch um den Lesergemeinden die Anerkennung zu geben, daß solches Unwesen nicht bereits in ihr Gesammtleben eingedrungen, sondern zunächst noch auf diese bestimmten Einzelnen beschränkt sei. Dagegen ist aus dem Wortlaut nichts darüber zu entnehmen, ob der Eintritt dieser Menschen in die Gemeinde eben jetzt erst geschehen sei, oder ob sie, der Gemeinde schon länger angehörig, erst jetzt mit solchen Anschauungen hervorgetreten sind, welche ihren Eintritt nachträglich als ein *παρεισδύειν* erkennen lassen; der Natur der Sache nach ist letzteres wohl das Wahrscheinlichere [3]). Weil

1) vgl. Rampf S. 347, Huther. 2) vgl. Arnaud, Huther.
3) vgl. Stier S. 24.

aber der Apostel sie so ganz allgemein als τινὲς ἄνθρωποι bezeichnet hat, so fügt er nun die parenthetische Näherbestimmung bei: οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα. Er will damit offenbar den Lesern ein, wie er voraussetzen kann, für sie vollkommen deutliches Merkmal zur Erkennung derer, die er meint, geben, und setzt darum auch den Artikel, der hier die Bedeutung eines iste hat: „jene bekannten" [1]). Diesem Artikel zufolge kann sich Judas hier nur auf eine Weissagung [2]) beziehen, welche gerade und nur von diesen Menschen so bestimmt redet, daß eine Verweisung auf sie allerdings ein untrügliches Erkennungszeichen für die Gemeinten an die Hand gibt. In diesem Sinn aber, mit einem solchen Artikel, konnte Judas auf keine alttestamentliche Weissagung hinweisen, sondern nur auf eine solche, welche ihrem Inhalt nach sich aufs genaueste gerade mit der Wirklichkeit der falschen Brüder deckt, wie sie dann im Folgenden näher beschrieben wird. Denn daß die appositionellen Näherbestimmungen von ἀσεβεῖς an eben den Inhalt des προγεγραμμένοι in seinen charakteristischen Puncten anführen wollen, ergibt sich aus der richtigen Fassung der Worte εἰς τοῦτο τὸ κρίμα. Die neuerdings gewöhnliche Erklärung nämlich, wornach sie von dem diesen Menschen längst zuvor angekündigten Verderbensgericht zu verstehen wären, ist zwiefach unstatthaft; einmal darum, weil ja solche Strafankündigung auch nicht im Entferntesten ein charakteristisches Merkmal für die bestimmte Erscheinung, um die sichs hier handelt, enthielte, und sodann darum, weil dem Strafgericht des Verderbens, das als solches das eine und überall gleiche ist, ein τοῦτο als Näherbestimmung nur dann beigegeben werden könnte, wenn in demselben Satz unmittelbar vorher oder nachher irgendwie eine bestimmte Gestaltung dieses Strafgerichts ausgesagt wäre. Das ist aber in keiner Weise der Fall; und dem wird auch dadurch nicht abgeholfen, daß man in sprachlicher Willkür das τοῦτο auf V. 5—7 bezieht und supplirt: für eben dies Gericht, welches ich ihnen jetzt ankündigen will [3]), — abgesehen auch davon, daß in Bezug auf diese drei Beispiele wohl etwa gesagt werden könnte, es sei in ihnen das Gericht zuvorbeschrieben für diese Menschen, nimmermehr aber, diese Menschen seien darin zuvorbeschrieben für dies Gericht. Sprachlich richtig kann das τοῦτο nur auf etwas bezogen

1) vgl. Rampf S. 348. 2) vgl. Röm. 15, 4. 3) so Stier S. 26; auch Bengel, Arnaud, Huther.

werden, was, wenn es auch erst im Folgenden zu wirklicher Aussage kommen sollte, doch im Vorhergehenden bereits gedacht und angedeutet oder doch vorbereitet ist. Das kann aber hier gar nichts Anderes sein, als die heillose Verirrung der Menschen, welche Judas, auch indem er nur erst diese Eindringlinge selbst nennt, bereits im Sinn hat, und welche er absichtlich gerade an dieser Stelle als eine zuvor beschriebene bezeichnet, um hernach seine nähere Beschreibung derselben gleich so genau nach den Zügen dieses Weissagungsbildes zu gestalten, daß dadurch die Leser sich zwingend an das letztere erinnert sehen.

Das Gericht also, als dessen Subject diese Menschen zuvor schriftlich bezeichnet sind, ist eben ihre im Folgenden genauer beschriebene gräuliche Verirrung selbst, welche in der That so benannt werden kann, einmal sofern sie das selbstverwirkte Strafverhängniß einer äussersten Ausgestaltung und Steigerung der bereits vorhandenen unsittlichen Sinnesweise dieser Menschen ist, und sodann insofern sie eben vermöge dessen das schließliche Verderben als ein anhebendes bereits in sich trägt und mit Nothwendigkeit zu seiner völligen Verwirklichung hinausgeht [1]). Die Weissagung aber, in der das zuvor beschrieben ist, ist keine andere, als der 2. Brief Petri [2]), d. h. speciell 2 Pet. 2, 1, mit welcher Stelle die hier gegebene Schilderung der Irrlehrer aufs genaueste nach Inhalt und Form zusammentrifft. Wir werden das um so gewisser behaupten können, als nach der oben aufgezeigten Anlage und Absicht des ganzen Verses und besonders der auf die Weissagung verweisenden Bemerkung selbst ein Weissagungswort gemeint sein muß, das den Lesern besonders naheliegend und wohlbekannt ist. Der Einwand, daß es von diesem Brief, der doch keinesfalls sehr lang vor dem Judasbrief geschrieben wäre, nicht heißen könne *πάλαι*, ist durch das bei 2 Pet. 1, 9 über dies Wort Bemerkte bereits erledigt.

Die appositionelle Näherbeschreibung wird eingeleitet durch die Angabe der allgemeinen Grundgesinnung dieser Menschen, deren Erzeugniß und Ausdruck die beiden folgenden Züge sind. Der erstere derselben erinnert uns mit dem Begriff der *χάρις τοῦ θεοῦ* wieder unverkennbar an 1 Pet. 5, 12. Wie dort, so ist *χάρις* auch hier nicht Gnadenanstalt oder gar Lehre von der Gnade, sondern die Gnade

---

1) vgl. Witsius, comm. in ep. Jud. z. d. St. 2) vgl. Hänlein S. 72 f.; Stier S. 10 f., Thiersch, Versuch S. 238 und die Kirche im ap. Zeitalter S. 252; Hofmann Weiss. u. Erf. II, 307 u. Schriftbew. I, 461.

selbst, nur nicht als Gesinnung, sondern als der Thatbestand oder Sachverhalt, welchen jene Gesinnung als ihrer selbst Verwirklichung aus sich herausgesetzt hat, und in welchem also sie selbst als stetig sich verwirklichende objectiv vorhanden ist, kurz es ist die Ordnung, die οἰκονομία, deren eigentliches Leben und Wesen Gnade ist. Daraus ergibt sich dann von selbst, wie die genitivische Näherbestimmung τοῦ θεοῦ ἡμῶν gemeint ist. Es hat diese Gnadenordnung nicht nur ihren einmaligen Urheber, sondern den fortwährenden bewirkenden und tragenden Grund ihres Bestandes an dem Gott, der eben vermöge derselben allen denen, in welchem sie zu subjectivem Bestand gekommen, ihr Gott geworden, in ein Verhältniß persönlicher Gemeinschaft zu ihnen getreten ist. Diese Benennung der Gnade soll aber dazu dienen, mittelst dieser beiden in θεοῦ und in ἡμῶν liegenden Momente desto schärfer das Freventliche an dem Beginnen derer zu beleuchten, die es wagen, nach eigenem schlechtem Belieben aus dieser Gnade etwas Anderes zu machen; denn schon dies μετατιθέντες an sich steht zu dem Begriff der χάρις τοῦ θεοῦ in einem Gegensatz, der dann nur durch die Art dessen, was sie daraus machen, noch verschärft wird.

Denn es ist hier nicht davon die Rede, daß diese Menschen die im Christenthum verwirklichte Heilsgnade Gottes einfach und förmlich verleugnen und statt ihrer und im ausschließenden Gegensatz zu ihr einen heillosen Wahn zu ihrem Glauben und Bekenntniß machen; sondern dem Ausdruck μετατιθέναι „umsetzen" zufolge will Judas sagen, daß diese Menschen die Heils- und Gnadenordnung des Christenthums, indem sie scheinbar an ihr festhalten, doch durch Einlegung eines andern Inhalts der Sache nach zu etwas Anderem machen, nämlich zu ἀσέλγεια. Soll nun dies letztere zu dem Begriff der χάρις einen wirklich entsprechenden Gegensatz bilden, so kann es nicht blos im Sinn des thatsächlichen Geschehens gemeint sein, sondern im Sinn einer förmlichen Einrichtung und Ordnung, von einer Theorie, einem System der Ausschweifung. Zügelloser Sinnengenuß also, und zwar nicht blos im Sinn freier Erlaubtheit, sondern grundsätzlicher Nothwendigkeit, ist es, worin diese Menschen in grauenvoller Verzerrung das Wesen des Christenthums setzen, — es ist damit nur in schärfster, zutreffendster Kürze als eingetretene Wirklichkeit ausgesagt, was wir 2 Pet. 2 mehrfach in allgemeinerer Weise als Zukunft vorhergesagt fanden.

Mit dieser grundstürzenden Verkehrung des Christenthums ist

dann von selbst als die andere Seite die Verleugnung seines persönlichen Vermittlers, Jesu Christi, gegeben, wie sie nun der zweite Participialsatz aussagt. Denn daß derselbe nicht die zwei Personen des Vaters und Jesu Christi [1]), sondern nur den letzteren mit einer zweifachen Personbezeichnung [2]) nennt, muß ich schon wie 2 Pet. 2, 1 wegen des fehlenden Artikels vor *κύριον* behaupten. Aber auch das schon angedeutete sachliche Verhältniß der beiden durch *καί* zusammengestellten Participialsätze scheint mir dies zu erfordern. Nachdem der Verfasser im ersten Satz die Verirrung schon von der Seite benannt hat, nach der sie wider Gott als den letzten Grund der christlichen Heilsgnade gerichtet ist [3]), so stellt er nun mit *καί* daneben eine Bezeichnung derselben von ihrer andern Seite, nach der sie gegen den persönlichen Mittler der Heilsgnade gerichtet ist [4]). Diese Gliederung der zwietheiligen Aussage auch nach zwei persönlichen Objecten ist ebenso äußerlich und innerlich natürlich, als die Spaltung des Objects in der zweiten Hälfte durch Statuirung einer Wiederaufnahme des Objects der ersten Hälfte eine zwiefache Härte und Unnatur ist. Der an der Spitze stehende Artikel ist dann gerade wie 2 Pet. 2, 1 und auch Tit. 2, 13 nicht einseitig zu der darauffolgenden ersten Personbezeichnung *μόνος δεσπότης* zu ziehen, sondern mehr selbstständig wie mit Ergänzung eines Relativsätzchens zu fassen: „den, welcher ist" — so daß er nur die bestimmte Person markiren will, der die beiden Prädicate zukommen. Damit schwindet aber gleich ein Hauptbedenken gegen unsere Erklärung. Denn nun heißt ja Christus nicht mehr „der einzige Gebieter" schlechthin, der absolute Machthaber, außer welchem es gar keinen gibt, womit ihm etwas zugeschrieben wäre, was nur Gotte zukommt; sondern er heißt nur „einiger Gebieter" im Sinn einer gattungsmäßigen Bezeichnung, welche nur besagen will, daß die Herrenstellung, die er und wie er sie hat, kein anderer außer oder neben ihm hat, daß es eine einzigartige Machtherrlichkeit ist. Eine solche aber schreibt er sich selbst zu mit dem bekannten Wort *ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς* [5]) — wo das *ἐδόθη* deutlich genug sagt, wie dies *πᾶσα* ebensowenig als unser ganz gleichartiges *μόνος* der absoluten Macht Gottes zu nahe tritt.

---

1) so neuerdings Brückner, Huther. 2) Witsius, Stier S. 28, Rampf S. 352, Hofmann, Schriftb. I, 145. 3) vgl. Stier a. a. O. 4) vgl. Bengel. 5) Matth. 28, 18.

Er, und er allein ist es, der in dieser ganzen Weltgegenwart als der Erhöhte des Vaters Machtvollkommenheit über die Welt seinerseits verwaltet und handhabt [1]), um die Geschicke aller Welt der schließlichen Vollendung seines Heilswerkes entgegenzuführen — wie das 1 Kor. 15, 24 ff. des Näheren ausgeführt ist.

Von dem so gefaßten δεσπότης wird man nun auch nicht wohl mehr sagen können, sein Begriff sei zu wenig von dem des Wortes κύριος verschieden, als daß es natürlich wäre, es mit diesem auf Christus zu beziehen [2]) — obwohl, nebenbei bemerkt, wer einmal dieser Meinung ist, doch angesichts solcher Stellen wie 1 Kor. 8, 6; Eph. 4, 5 wenigstens nicht das μόνος als Hinderniß der Beziehung des δεσπότης auf Christum geltend machen sollte. Der Unterschied ist aber schon in dem allein zu κύριον gehörigen ἡμῶν angedeutet. Jene allgemeine herrliche Machtstellung Christi zur ganzen Creatur überhaupt enthält in sich gleich als innersten Kern die sonderliche Herrschaft Christi über die Gemeinde, die er ein für allemal sich zum persönlichen Eigenthum erworben hat, um sie hinfort mit den Kräften seines eigenen Lebens zu durchwalten, die aber auch in allen ihren Gliedern verpflichtet und befähigt ist, in liebender Selbsthingabe an ihn ihr ganzes Sein und ihre ganze Selbstbethätigung zu einem heiligen Dienst seines Lebens und Willens zu machen.

Als Herrn in diesem zwiefachen Sinn verleugnen sie aber nicht überhaupt irgend wen, sondern gerade den, der als Ἰησοῦς Χριστός benannt werden muß, d. i. den leiblich lebenden Menschensohn Jesus, der gerade als solcher der göttliche Heilsmittler ist und bleibt. Daß der Mensch Jesus mit seinem menschlich leiblichen Leben dermalen in einer verklärten Herrlichkeit steht, kraft deren er die Weltgeschichte der verklärenden Heilsvollendung der Seinen und richterlichen Vertilgung seiner Widersacher entgegenlenkt, und daß er in und mit solchem herrlichen Leibesleben in sonderlicher Weise Herr und Haupt der Gemeinde ist, welche ihr von ihm ausgehendes Leben auch lediglich ihm zu Willen und zu Dienst in heiliger Selbstbethätigung auszugestalten hat — das ists, was sie leugnen [3]); und es leuchtet danach von selbst ein, ist übrigens auch schon in der Erklärung des 2 Pet. näher dargelegt, wie diese zwiefache Verleugnung der Person des verklärten Jesus zu

---

1) vgl. Rampf S. 353. 2) so Huther, vgl. Arnaud.
3) vgl. Grotius.

der im ersten Participialsatz ausgesagten Theorie von der Zulässigkeit ausschweifender Fleischeslust nur die andere Seite ist, einestheils ihre nothwendige Voraussetzung, anderntheils ihre nothwendige Consequenz [1]). Die Uebereinstimmung aber mit 2 Pet. 2, 1 wird nach dem allen nur um so augenscheinlicher sein.

Nach dieser einleitenden Erklärung des Verfassers über den Inhalt und Zweck seines Briefes und über die geschichtliche Thatsache, die für dies beides der veranlassende Grund ist, folgt nun von V. 5—23

## Die briefliche Ausführung.

Diese verläuft in drei ungleichen Theilen. Im ersten, V. 5—10, wird zunächst V. 5—7 das den Frevlern drohende Gericht an drei geschichtlichen Beispielen solchen Gerichts über gleichartige Frevel drohend aufgezeigt, und dann V. 8—10 die dasselbe Gericht heraufbeschwörende Verirrung der Frevler in ihren wesentlichen Grundzügen dargestellt. Im zweiten Theil, V. 11—19, wird dann das Treiben der Menschen in seiner äußeren Einzelerscheinung geschildert, wie es der Gemeinde gegenüber tritt, und zwar wird wieder zuerst in V. 11 auf dreierlei geschichtliche Vorgänger in unrechtem Verhalten gegen die Gemeinde verwiesen, worauf dann V. 12—19 eben diese dreifach geartete üble Verhaltungsweise in dem Treiben der Irrlehrer aufgezeigt wird, und zwar in drei immer mit οὗτοι εἰσίν eingeleiteten Wendungen V. 12—15; 16—18; 19. Hieran schließt sich dann von V. 20—23 als dritter Theil eine Weisung zum rechten Verhalten gegenüber der Irrlehre selbst wie ihren Vertretern.

### I. Die Gerichtsdrohung wider die Frevler.

#### 1. Die geschichtliche Verbürgung des Gerichts.

**Vers 5—7:** „Ich will euch aber erinnern, da ihr ja einmal für immer Alles wisset, dass Jesus, nachdem er ein Volk aus Aegyptenland errettet, das zweitemal die, so nicht geglaubt hatten, vertilgt hat. Auch die Engel, die ihre Herrschaft nicht bewahrt, sondern ihre eigene Behausung verlassen hatten, hat er zum Gericht des grossen Tages mit ewigen Banden in Tiefe der Finsterniss in Gewahrsam gebracht; — wie auch Sodom und

1) vgl. oben S. 78. 84.

Gomorrha und die umliegenden Städte, welche gleichartiger Unzucht wie diese sich hingegeben hatten und anderem Fleisch nachgegangen waren, als Beispiel vorliegen, indem sie ewigen Feuers Strafe leiden". —

Mit den ersten Worten knüpft der Apostel die in V. 3b gegebene Erklärung über Zweck und Inhalt seines Briefes in der Weise wieder an, daß er ihr mit dem eben darum nachdrücklich vorangestellten ὑπομνῆσαι eine beschränkende Näherbestimmung gibt, welche, wie häufig, mit δέ eingeführt wird, weil sie als Berichtigung eines vorher Gesagten allerdings in einer Art Gegensatz dazu steht. Hier nun ists offenbar speciell das παρακαλῶν, zu welchem das ὑπομνῆσαι durch δέ in solche gegensätzlich berichtigende Beziehung gebracht werden soll. Nicht eigentlich geradezu vermahnen will er die Leser, sondern was er oben von παρακαλεῖν gesagt hat, meint er nur so, daß er sie erinnern will, — ὑπομνῆσαι, wie er nach der schon bemerkten bescheidenen Zurückhaltung mit jenem abschwächenden Compositum sich ausdrückt, das uns auch schon 2 Pet. 2, 12. 13; 3, 1 in derselben charakteristischen Weise begegnete. Warum er nun nicht jenes erstere, sondern nur das letztere thun will, erklärt er in dem appositionellen Zusatz zu ὑμᾶς: εἰδότας ἅπαξ πάντα. Dies πάντα kann natürlich nicht für sich, in derselben Allgemeinheit wie etwa 1 Joh. 2, 20 genommen werden, in der es hier geradezu sinnlos wäre; sondern seinem engen Zusammenhang mit ὑπομνῆσαι zufolge kann es nur in derselben Beziehung zum Vorhergegangenen, wie dies Verbum, gemeint sein: die Leser wissen schon Alles, in Betreff der christlichen Wahrheit wie auch besonders der vorher erwähnten Irrlehre Alles, was zur Behauptung der ersteren wider diese letztere zu wissen nöthig ist. Wollte nun der Apostel nichts weiter sagen, als daß sie eben überhaupt es wissen, so wäre das ἅπαξ völlig müßig. Es kann aber auch schon seiner Natur nach dem Zuständlichkeitsbegriff εἰδότας überhaupt nur dann als Näherbestimmung beigegeben werden, wenn dies Wissen als ein durch eine bestimmte einzelne Thatsache gewirktes gemeint ist, so daß εἰδότας die Stelle eines Part. Perf. Pass. vertritt. Nehmen wir dazu das gegensätzliche Verhältniß, in welchem die ganze Apposition εἰδότας ἅπαξ πάντα zu ὑπομνῆσαι steht, so werden wir das ἅπαξ wohl von einer früheren warnenden und mahnenden Belehrung der Leser in Betreff der Irrlehre zu verstehen haben, wie sie eben im 2 Pet. vorliegt.

Die erste, das Gericht über die Frevler verbürgende Gerichtsthatsache, an welche Judas erinnern will, bestimmt sich einigermaßen schon durch das Subject Ἰησοῦς; denn so (oder ὁ Ἰησοῦς) ist nach den zwei bedeutendsten Handschriften (*AB*) sicher mit Lachmann zu lesen statt der recepta ὁ κύριος, welche um so gewisser erleichternde Correctur für Ἰησοῦς ist, je mehr allerdings nach Stier's Ausdruck diese letztere Lesart „beispiellos, unbegreiflich sonderbar" erscheinen konnte [1]). Danach wird also mit dem ἀπώλεσεν wohl eine neutestamentliche Thatsache gemeint sein. Das Nähere wird sich theils aus dem Wortlaut des Einzelnen ergeben, theils aus der gegensätzlichen Parallele, in welche diese Thatsache zu der Ausführung aus Aegypten tritt. Durch eben diese Parallele war der Apostel auch veranlaßt, an das als Subject jener Thatsache voranstehende Ἰησοῦς die Errettung aus Aegypten participialisch so anzuschließen, daß eben dieser Jesus auch für sie als das wirkende Subject erscheint — eine Darstellung, zu der er dieselbe sachliche Berechtigung hatte, die wir zu 2 Pet. 3, 9 ausführlich besprochen haben [2]). Das Andere, was für das richtige Verständniß dieser Participialaussage in ihrem Gegensatz zu der des Hauptsatzes in Betracht kommt, ist ihr Object. Nicht daß es das Volk, das erwählte Volk des Herrn war, welches errettet ward, will Judas sagen [3]), sondern indem er λαόν ohne Artikel setzt, legt er allen Nachdruck darauf, daß es ein Volk, ein großes ganzes Volk war, welches in ausnahmsloser Gesammtheit errettet wurde. Dem stellt nun der Hauptsatz gegenüber, wie es derselbe Jesus anders gehalten habe das zweitemal, als es sich wieder um eine solche an Israel zu vollziehende Errettungsthatsache handelte. Schon danach kann hier nicht von der Vertilgung des aus Aegypten ausgezogenen Geschlechts in der Wüste die Rede sein [4]), indem dieselbe während des vierzigjährigen Aufenthalts in der Wüste, und also weder überhaupt im Anschluß an eine einzelne bestimmte Thatsache, noch auch insonderheit an eine Thatsache der Errettung sich vollzog. Auch die Voranstellung dieses Beispiels wäre unbegreiflich, da sich dann keinerlei Grund denken läßt, warum denn der Verf. die geschichtliche Folge, wornach dasselbe hinter die beiden andern gehörte, verlassen haben sollte. Noch entscheidender aber spricht gegen diese Erklärung das τὸ δεύτερον mit seinem bestimm-

1) vgl. Rampf S. 359. 2) vgl. oben S. 127 f. 3) so die meisten. 4) so wiederum fast alle Ausleger.

ten Artikel. Ihm zufolge kann nur diejenige Rettungsthatsache gemeint sein, die allein und ausschließlich als die zweite schlechthin jener ersten zur Seite tritt [1]). Das ist aber keine andere, als die durch Christi Heilsthat in Israel und für Israel zu Stande gebrachte Erlösung aus dem Diensthaus des Gesetzes und der Sünde, die gegenbildliche Erfüllung der Erlösung aus dem Diensthaus Aegyptens. Die ist nun nicht mehr unterschiedslos an dem Ganzen des Volks, ohne Rücksicht auf den persönlichen Glauben der Einzelnen, zur Verwirklichung gekommen; sondern diesmal hat Jesus die Ungläubigen vertilgt. Nun ist freilich der Heilsverlust der Israeliten, die dem von Jesu und seinen Aposteln ihnen dargebotenen Heil ungläubig widerstrebten, an sich schon ein ἀπόλλυσθαι. Allein erstlich ist das ein selbstgewirktes Erleiden, welches nicht auf Jesum zurückgeführt werden kann als eine positive Verderbenswirkung, welche sowohl nach dem Ausdruck ἀπώλεσεν, als auch nach ihrer Zusammenstellung mit den beiden andern Beispielen als äußerlich sinnliche Katastrophe gemeint sein muß; und sodann setzt der Aorist πιστεύσαντας voraus, daß sowohl der Unglaube, als auch die Aufforderung zum gläubigen Eingehen auf das Heil zu einem Abschluß gekommen, und eben damit — worauf auch der Artikel hinweist — die Vielheit der einzelnen Ungläubigen zu einer relativ geschlossenen Zahl, einem unterschiedenen Theilganzen ausgestaltet war. Beides aber trifft vollständig zu, wenn wir an die Katastrophe der Zerstörung Jerusalems denken [2]). Nachdem bis dahin immer noch der Mahnruf zu bußfertigem Glauben an Israel als Volk in Wort und That ergangen war, das Volk aber in seiner Masse immer entschiedener von dieser Predigt und der in seiner Mitte bestehenden Gemeinde Christi sich abgewendet hatte, so vollzog sich endlich in jenem Ereigniß das schon vorhandene innere Gericht des Unglaubens auch äußerlich, und zwar gerade so, daß unter Bewahrung der in gottgehorsamer Glaubenserkenntniß vorher ausgezogenen Christengemeinde die ungläubige Judenschaft allein, wie sie eben als Ganzes in Masse zum Fest versammelt war, vom Verderben betroffen ward; und die Thatsache, daß von hier an, auch für das Bewußtsein und die Entwicklung der Kirche, der Anfang der — freilich nur zeitweiligen — Verwerfung Israels datirt, gibt dem ἀπώλεσεν

1) gegen Hofmann, Weiss. u. Erf. II, 306. 2) vgl. Schmid, bibl. Theol. S. 413.

unsers Textes seine furchtbar intensive Wahrheit. Zugleich wird nun auch um so klarer, warum gerade Jesus als das wirkende Subject genannt ist. Denn gerade durch die ungläubige Verachtung des Menschensohnes in seiner Niedrigkeit hatte Israel sich das Verderbensgericht verwirkt, welches darum, wie Jesus selbst zum öftern andeutete, eben auch von ihm, dem Menschensohn, her über Israel kommen mußte [1]); und gerade in dieser Bestimmtheit eignete sich ja dies Gericht auch ganz besonders zur Gerichtsdrohung wider die Irrlehrer unsers Briefes, welche, wenn auch in anderer Weise, ebenfalls gerade wider Jesum den verklärten Menschensohn in frevelhaftem Unglauben sich versündigten. Daß die Zerstörung Jerusalems gemeint sei, ergibt sich endlich auch aus der Voranstellung dieses Exempels; so natürlich dieselbe ist, wenn wirklich von jener Katastrophe die Rede ist, so unbegreiflich bleibt sie nach allen Seiten, wenn an denselben Vorgang wie 1 Kor. 10, 5 gedacht wäre, der ja der Zeitfolge nach hinter den beiden andern Gerichtsbeispielen stehen müßte. Hat aber Judas bereits auf die Zerstörung Jerusalems als geschehene Thatsache verwiesen, der Verfasser des 2. Pet. dagegen davon auch nicht die entfernteste Andeutung, so ist es doch wohl die allernatürlichste Annahme, daß der erstere an dem letzteren seinen Vorgänger gehabt habe; denn auch die ohnehin etwas gezwungene Auskunft, daß der Verfasser des 2. Pet. diese im Mund des wirklichen Petrus freilich undenkbare Beziehung auf jene Thatsache in schlauer Absichtlichkeit weggelassen habe, wird überdies höchst unwahrscheinlich in Anbetracht der Gedankenlosigkeit, mit welcher diejenigen, die einen Falsarius annehmen, denselben sonst die ungeheuerlichsten Anachronismen hinschreiben lassen, und durch die Erwägung, daß derselbe bei seiner in diesem Fall anzunehmenden starken Abhängigkeit vom Judasbrief doch schwerlich den ganzen Passus weggelassen, sondern ihm auf irgend eine Weise — etwa durch die irrthümlich in unserer Stelle gefundene Beziehung auf die Vertilgung der älteren Generation in der Wüste, welche ohnedies durch den 1. Korinther- und den Hebräerbrief nahe gelegt war — eine andere Wendung zu geben versucht haben würde.

Fassen wir, bevor wir weiter gehen, den Grundgedanken unsers Verses in seiner Anwendung auf die Frevler zusammen, so ists die-

1) so z. B. Mtth. 21, 12 f. 44; 23, 34 ff. Luk. 19, 41 ff., vgl. mit Joh. 5, 22.

ser: Wie Jesus, nachdem er in und mit der ersten Rettungsthat ein ganzes Volk zur Heilsgemeinde angenommen, doch dann bei der gegenbildlich vollendenden zweiten Erlösungsthat die blos äußerlich dieser Gemeinde angehörigen Ungläubigen richterlich hinweggetilgt hat: so wird er auch, nachdem er auf Grund dieser Erlösungsthat eine Gemeinde hergestellt hat, welche als eine im Fleische lebende in ihrem äußeren Bestand unterschiedslos wahre und falsche Glieder umschließt, dereinst bei der letzten, auch diese seine zweite Erlösungsthat erst wieder vollendenden Heilswirkung alle diejenigen, welche blos vorgeblicher und äußerlicher Weise der dermaligen Heilsgemeinde zugehören, innerlich aber durch ungläubige Verleugnung seiner als des Grundes und Hauptes ihr völlig fremd sind, durch ein Gericht des äußersten Verderbens hinwegtilgen.

Die beiden folgenden Beispiele

**Vers** 6 und 7 gehören ihrer Art nach unter sich enger zusammen, daher sie auch durch ὡς an einander gefügt und mit dem vorhergegangenen durch τε verbunden sind, welches auch sonst öfter zur Anknüpfung eines aus zwei Hälften bestehenden Gliedes dient. Diese Zusammenstellung der Engel mit den Sodomitern, die in V. 7 ausdrücklich hervorgehobene Gleichheit ihrer beiderseitigen, in geschlechtlicher Ausschweifung bestehenden Versündigung läßt auf den ersten Blick erkennen, daß wirs auch hier nicht mit dem vorgeschichtlichen Fall Satans und seiner Engel, sondern wieder mit der schon 2 Pet. 2, 4 besprochenen fleischlichen Vermischung von Engeln mit menschlichen Weibern Genes. 6 zu thun haben.

Mit dem nachdrücklich an die Spitze gestellten artikellosen ἀγγέλους soll zunächst wie 2 Pet. 2, 4 zur Erhöhung der Beweiskraft dieser Gerichtsthatsache hervorgehoben werden, daß es Engel, Geister waren, welche in diesem Fall Gottes Strafgerechtigkeit zu erfahren bekamen, und das nachfolgende Particip mit dem Artikel bestimmt dann nur näher, welche Classe des Genus Geister gemeint ist: es sind die, welche ihre Herrschaft, ihre Gottes eigene Macht zum Inhalt habende herrliche Machtstellung über die Welt, nicht festgehalten, sondern selbstwillig aufgegeben hatten, und zwar in und mit dem, was nun der mit ἀλλά eingeleitete Gegensatz aussagt. Die absolute Ueberweltlichkeit Gottes, vermöge deren er über die Welt Macht hat, findet in der Schrift durchgängig ihren sinnlich faßbaren Ausdruck darin, daß der Himmel der Ort Gottes schlechthin ist. Ist nun die

Macht der Geister über die Welt ihrem wesentlichen Inhalt nach Gottes eigene Macht, wie sie denn auch überall als in Gott selbst befaßt oder auch als Träger seiner eigenen wirksamen Gegenwart erscheinen, so muß ja in demselben Sinn auch für sie der Himmel τὸ ἴδιον οἰκητήριον sein, der ihrem eigenthümlichen Wesen entsprechende Ort ihres Seins und Lebens als eines über die Welt Macht habenden. Dann ist aber auch selbstverständlich das Verlassen dieses Ortes gleichbedeutend mit dem Aufgeben der Machtstellung über die Welt, oder vielmehr nur der sinnlich vorstellbare Ausdruck dafür, der übrigens darin seine Veranlassung und Berechtigung hat, daß ja das Aufgeben jenes nicht örtlich gemeinten οἰκητήριον eben in der thatsächlichen Erwählung eines allerdings örtlichen οἰκητήριον sich vollzog [1]), nämlich der Erde, auf welcher, wie schon zu 2 Pet. 2, 4 bemerkt worden, diese Engel sich heimisch machten, ja der sie durch ihre geschlechtliche Vermischung mit menschlichen Frauen, also durch die denkbar intensivste Verbindung mit innerweltlich körperlicher Creatur, in einem Maße zugehörig wurden, wornach auch ihr Wesensbestand in seiner reinen Geistigkeit alterirt und fähig wurde, vermittelst desselben sinnlichen Gerichtswiderfahrnisses, das die körperliche Welt vertilgte, in die Tiefe hinweggerafft zu werden. Die Beschreibung des letzteren, wie sie Judas gibt, sagt ganz dasselbe wie 2 Pet. 2, 4, nur mit andern Worten. Was bei Petrus durch das Tempus von τηρουμένους angedeutet ist, macht Judas ausdrücklich bemerklich in dem zu δεσμοί gesetzten ἀΐδιος = unaufhörlich von ἀεί, also ewig; und was Petrus in der Näherbestimmung der Bande durch ζόφου einerseits und in dem ταρταρώσας andrerseits mit dem Begriff der σειραί zu einer Wendung verwebt, das erscheint bei Judas in der selbstständigen prädpositionalen Näherbestimmung ὑπὸ ζόφον, welche auch nur besagen will, daß Finsterniß auf ihnen lastet, drückend und beengend alle freie Bewegung hindernd. In dem Perfectum τετήρηκεν, wovon das zu τετήρηται 2 Pet. 2, 17 und zu τετηρημένοις oben V. 1 Bemerkte gilt, ist das, was bei Petrus in παρέδωκεν τηρουμένους auseinandergelegt war, so zusammenbefaßt, daß in dieser Form zugleich ein sehr gelungener Gegensatz zwischen dem sündigen Nichtbewahren ihres gottgegebenen Wohnortes von Seiten der Geister und Gottes strafendem Bewahren derselben in den Tiefen ihres selbsterwählten Wohnorts

1) dies gegen Stier S. 38.

heraustritt. Auch die μεγάλη ἡμέρα, wornach hier die κρίσις näherbestimmend benannt wird, ist in dem Begriff der κρίσις schlechthin 2 Pet. 2, 4 schon vorausgesetzt, wie man aus der Vergleichung mit 2, 9 ersehen kann. Es ist derselbe Tag, den wir bei letzterer Stelle, wie auch bei 3, 10 und 12 schon ins Auge gefaßt haben, und welcher μεγάλη heißt [1]), weil er im Gegensatz zu dem gleichmäßigen Nacheinander der einzelnen Tage der Jetztzeit der ein für allemal entscheidende richterliche Abschluß aller Zeit ist, der nicht wieder in einen folgenden Tag verschwindet, sondern unmittelbar in die zeitlose Ewigkeit hinein sich erstreckt.

Auch dies Gerichtsbeispiel wieder hat eine specielle, charakteristische Anwendbarkeit auf die Irrlehrer, und zwar nach der Seite hin, welche Judas eben darum auch in der Gestaltung seiner Aussage geflissentlich hervorhebt. Wie die Geister ihre ἀρχή, so haben auch diese Menschen die inwendige göttliche Herrlichkeit des Christenstandes, der sein πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς hat, fahren lassen und dafür das niedrige Gebiet fleischlicher Sinnlichkeit sich zur Heimath erwählt. Denn zunächst nur auf diese allgemeine Art, sozusagen auf die formale Bedeutung der Versündigung der Irrlehrer, hat es der Apostel hier abgesehen, und läßt daher auch den concreten Inhalt der Versündigung der Engel ganz unerwähnt. Dagegen macht er eben diesen Punct zum Charakteristischen des in

**Vers 7** mit dem parallelisirenden „wie auch" eingeleiteten Beispiels, in welchem derselbe ja auch in einer weit unmittelbarer und eigentlicher auf die Irrlehrer anzuwendenden Gestalt erscheint, als in jenem ersteren in V. 6.

Als Subjecte der Versündigung und des Gerichts nennt Judas, genauer als Petrus, außer Sodom und Gomorrha auch die umliegenden Städte, indem er das, was schon Genes. 19, 25 von der ebenfalls zerstörten Umgebung jener beiden Städte im Allgemeinen sagt, mit der in andern alttestamentlichen Stellen [2]) sich findenden Angabe zweier bestimmter Städte Adama und Zeboim verbindet. Wenn nun Judas das unzüchtige Treiben, das er von diesen Städten, d. h. also selbstverständlich von ihrer Einwohnerschaft, aussagen will, noch ehe er es wirklich nennt, als ein der Versündigung jener Engel gleichar-

---

1) vgl. Apg. 2, 20; Apok. 6, 17; 16, 14. 2) Deut. 29, 23; Hos. 11, 8.

tiges [1]) bezeichnet, so wird wohl in dem dafür gewählten Begriff ἐκπορνεύειν auch eben diese charakteristische Gleichartigkeit ausgedrückt oder wenigstens angedeutet sein wollen. Es wird also nicht genügen, dies ἐκπορνεύειν nur so im Allgemeinen als eine Steigerung des einfachen πορνεύειν zu nehmen; sondern, wie das auch die Etymologie und der Gebrauch des Wortes im A. T. bestätigt, mit ἐκπορνεύειν meint der Apostel gegenüber blos einzelner Verirrung ein so entschiedenes, zum förmlichen Verhalten gewordenes πορνεύειν, daß der Betreffende damit aus dem sittlichen Verhältniß, worin er seiner Natur nach steht, und aus dem damit ihm vorgezeichneten sittlichen Rechtverhalten ganz und gar hinausgeräth [2]). Das erinnert uns dann von selbst wieder an das μὴ τηρήσαντας und ἀπολιπόντας des V. 6; und ist demnach damit die allgemeine Gleichartigkeit der Versündigung der Sodomiter und der Engel ausgedrückt, so wird dieselbe nun in der mit explikativem καί eingeleiteten zweiten Participialaussage noch specieller und eigentlicher dahin bestimmt, daß es eine widernatürliche Unzucht war. Denn nur dies will mit σαρκὸς ἑτέρας gesagt sein: anderem Fleisch, als durch die Natur zu solchem Gebrauch geordnet und geeignet ist, sind sie nachgegangen, so daß also ganz unentschieden bleibt und bleiben soll, ob das specifisch heidnische Laster, welches Paulus Röm. 1, 26. 27 bespricht [3]), und welches allerdings nach Genes. 19, 5 in jenen Städten herrschte, oder die greuliche Verirrung, die später als Sodomiterei bezeichnet wurde, und welche nach 3 Mos. 18, 23. 24 allerdings unter den Kananitern in Brauch war, oder — was mir am richtigsten scheint — dies beides angedeutet sein will [4]). Der Ausdruck ἀπελθοῦσαι ὀπίσω aber enthält einerseits in dem ἀπό ganz dasselbe, was schon in dem ἐκ des ἐκπορνεύσασαι lag, und andrerseits drückt er, nur vermöge dieser Composition des Verbums noch stärker, das 2 Pet. 2, 10 mit πορεύεσθαι ὀπίσω bezeichnete schändliche πάθος der geilen Brunst aus, in der die Leute ganz aufgingen.

Wenn nun in Bezug auf das dafür ihnen widerfahrene Straf-

---

1) vgl. Herder, Briefe zweener Brüder Jesu S. 79, Hasse S. 72, Jachmann, Stier S. 42, Arnaud, de Wette, Huther, Hofmann Schriftb. I, S. 427. 2) ähnlich Stier S. 41 Anm. 1. 3) Laurmann, collect. s. not. crit. et comm. in ep. Judae verweist nicht unpassend auf den Begriff der μία σάρξ Genes. 2, 24. 4) vgl. Stier S. 41.

gericht der Apostel den Ausdruck gebraucht *πρόκεινται δεῖγμα*, so zielt er damit weder auf den damaligen äußerlich physischen Thatbestand, da ja vom todten Meer nicht gesagt werden könnte: „die Städte" liegen vor[1]), noch auf den andauernden jenseitigen Strafzustand der Sodomiter, indem von diesem nicht gesagt werden könnte, daß er „vorliegt", und aus eben diesem Grund wird man auch, wie gleich hier bemerkt sei, hernach nicht eintheilen können *πρόκεινται δεῖγμα πυρὸς αἰωνίου*[2]); sondern der Apostel betrachtet da die Städte als Subjecte des geschichtlichen Vorgangs des Strafgerichts selbst und als solchen, sofern derselbe in seiner geschichtlichen Bezeugung immerzu gegenwärtig vorliegt. Indem er aber dann sich anschickt, in participialischer Weise anzugeben, worin und womit die Städte als Exempel vorliegen, so wird sein Augenmerk doch unwillkürlich durch das *πρόκεινται* von jener geschichtlichen Thatsache der Vergangenheit hinübergelenkt zu dem durch sie gesetzten und noch in der Gegenwart fortdauernden jenseitigen Strafzustand der Sodomiter. Denn nicht weil er voraussetzt, daß unter dem die Städte deckenden todten Meer ein unterirdisches Feuer sei[3]), was abgesehen von allen andern Hindernissen schon durch die Benennung des Feuers als *αἰώνιος* ausgeschlossen wird —, sondern weil er die diesseitige Gerichtskatastrophe mit dem jenseitigen Strafzustand als der unmittelbaren Fortsetzung jener ersteren in eins zusammenschaut, daher kommt es, daß er die Städte ihrem Geschick nach als *πυρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι* benennt, womit er dann auch die nöthige Gleichförmigkeit dieser Gerichtsaussage mit der des vorigen Verses zu Wege bringt. Natürlich setzt sich ihm dann auch der Begriff des Feuers aus der physikalischen eigentlichen Bedeutung, in der es bei der diesseitigen Gerichtsthatsache zu stehen kommt, von selbst um in die figürliche Bedeutung, wornach es auch sonst im A. und N. T. als Bezeichnung des jenseitig ewigen Strafzustands gebraucht wird, und zwar als seine sachgemäßeste Bezeichnung, da derselbe in nichts Anderem besteht, als in einer stetigen, niemals in völliger Vernichtung endenden und eben darum äußerst schmerzvollen Lebensverzehrung, mit welcher fortwährende Lebensunfähigkeit bei brennendem Lebensdurst als dauernder Zustand gesetzt ist[4]).

1) geg. Rampf S. 381. 2) so z. B. Huther. 3) so de Wette; vgl. Hasse, Huther; dagegen richtig Rampf a. a. O. 4) vgl. besonders Jes. 66, 24; Marc. 9, 44; Luk. 16, 24.

Ueberschauen wir noch einmal diesen dreifachen Nachweis des unfehlbaren Strafgerichts, so läßt sich nicht verkennen, daß der Apostel gerade diejenigen geschichtlichen Beispiele und in derjenigen Gestaltung vorführt, welche und wie sie den drei, oben in V. 4 zusammenbefaßten Seiten der Häresie entsprechen. Wider die Verläugnung der verklärten Person Jesu Christi ist das erste, wider die Verkehrung der göttlichen Gnadenordnung des Christenthums sind die beiden andern Exempel gerichtet, so zwar, daß das eine, für die Würdigung dieser Verkehrung wesentliche Moment, die Göttlichkeit des also Verzerrten (θεοῦ), in dem Gerichtsexempel von den Engeln, das zweite Moment aber, die Scheußlichkeit dessen, wozu solche göttliche Gnadenordnung verkehrt wird (ἀσέλγεια), in dem Beispiel der Sodomiter vorwiegend berücksichtigt erscheint. —

## 2. Die sittliche Verschuldung zum Gericht.

**Vers 8—10.** „Ebenso beflecken aber gleichwohl auch diese, in Träumereien befangen, fleischliches Leben, verwerfen was Herrschaft ist, lästern Majestäten. Michael dagegen, der Erzengel, als er mit dem Teufel rechtend verhandelte wegen des Leichnams Mosis, nahm sich nicht heraus ein lästerliches Urtheil zu fällen, sondern sprach: „Der Herr schelte dich!“ Diese aber lästern, was sie nicht verstehen, und was sie sinnlich wie die unvernünftigen Thiere verstehen, in dem richten sie sich zu Grunde.“ —

Indem der Verfasser ganz natürlich die gegenwärtige Verirrung zunächst überwiegend von der Seite ins Auge faßt, nach der sie sich speciell an die beiden letzten geschichtlichen Vorbilder anschließt, legt sichs ihm von selbst nahe, seine Aussage auch in derselben Weise anzuschließen, wie er jene beiden unter sich verbunden hatte, nämlich vermittelst des Begriffes ὅμοιος, durch dessen Wiederholung die damit eingeleitete Aussage eine Verschärfung erhält, welche in dem hinzugefügten μέντοι auch bemerklich gemacht wird. Abermals der gleichen Versündigung fröhnen diese Menschen, obwohl sie nun schon ein zweifaches Exempel von ihrer Verderblichkeit vor sich haben. Es erklärt sich das freilich, wie mit dem appositionellen ἐνυπνιαζόμενοι gesagt wird, daraus, aber auch nur daraus, daß all ihr Denken erfüllt, eingewiegt ist von dem Taumel einer erträumten, nicht auf objective Wirklichkeit, sondern nur auf ihre subjective Einbildung gebau-

ten [1]) Weisheit, d. i. von jenen σεσοφισμένοι μῦθοι, jener phantastisch willkürlichen libertinistischen Theorie von der sittlichen Statthaftigkeit schrankenloser Ausschweifung und der Nichtigkeit eines schließlichen Gerichts, wie wir sie schon zu 2 Pet. 2 des Näheren aufgezeigt haben. Auch das Thun selbst, welches nun als Ausgeburt der erträumten Weisheit angeführt wird, kennen wir bereits. Was fleischlich körperlicher Art ist, an ihnen selbst wie außer ihnen, das beflecken sie durch Mißbrauch zu einer Unzucht, welche nach dem auf V. 7 zurückweisenden ὁμοίως jedenfalls als widernatürliche gemeint ist. Was aber als Macht über dies von ihnen also gemißbrauchte Gebiet des Sarkischen geordnet ist, engelische Geistermacht, das verwerfen sie, setzen es, soviel an ihnen ist, außer Geltung [2]), indem sie ihm die Gewalt ableugnen, deren strafender Wirkung sie durch solchen Mißbrauch verfallen könnten; ja selbst was derartige Macht in so intensiver Weise besitzt, daß es dem Menschen als sonderlicher Träger unmittelbar göttlicher Machtvollkommenheit und demnach in scheuenswerther hehrer Majestät gegenübersteht, dem wagen sie lästerlich diese ihm wesentliche unmittelbare Beziehung zu Gott und die daraus fließende göttliche Würde und Machtstellung abzusprechen.

Ganz in demselben Sinn wie 2 Pet. 2, 11, zur Ueberführung von der Frevelhaftigkeit solchen Trotzes wider diese Geistmächte wird in

**Vers 9** beispielsweise auf das andere Verhalten selbst der Engel gegen jene Geistmächte hingewiesen, welche letzteren, ihrer exemplificirenden Vertretung durch Satan zufolge, als die bösen Engel gegenüber den in Michael repräsentirten guten Geistern sich ausweisen. Wir haben es da mit einer Erzählung zu thun, welche, da sie auch bei den heidenchristlichen Lesern als bekannt vorausgesetzt ist, sicherlich in einer der damals, besonders in den Gegenden, wohin unser Brief gerichtet ist, allgemein bekannten, aber nicht auf uns gekommenen apokryphischen Schriften des Judenthums enthalten war, und welche, wie wir hinzufügen, auf überlieferter und zwar wesentlich ganz richtiger Deutung [3]) von 5 Mose 34, 6 beruhte [4]). Den heilsgeschichtlichen Mittler bei der Gründung des Volkes Gottes, der in seinem Leibesleben Gottes Herrlichkeit in sinnlicher Nähe so unmittelbar geschaut hatte,

---

1) vgl. Grotius, Hasse, Hänlein, Schleusner im Lexikon. 2) vgl. Stier S. 48. 3) vgl. Jessien a. a. O. S. 60. 4) vgl. für das Folgende Stier S. 54 f., Rampf S. 217 ff., Hofmann, Schriftb. I, S. 340.

daß der Widerschein noch lang auf seinem Antlitz sich erhielt, und welcher ein Vorbild sein sollte des rechten gegenbildlichen, todüberwindenden Heilsmittlers — diesen seinen Knecht Moses ließ Gott so in den Todeszustand kommen, daß er seinen Leib nicht der in der Verwesung sich vollziehenden Machtübung dessen, „der des Todes Gewalt hat", überließ, sondern durch *seine* unmittelbare Machtwirkung ihm einen Bestand verlieh, vermöge dessen Moses neben dem gleichfalls im Leibesleben zu Gott entrückten Elias in herrlicher Leiblichkeit dem verklärten Jesus zur Seite treten konnte. Geschieht aber alle Gotteswirkung an der Naturseite des Menschen durch Vermittlung der Geister Gottes, so ist es ganz sachgemäß, wenn die überlieferte Ausdeutung jener Thatsache Deut. 34, 6 diese Wirkung an dem grundlegenden Mittler der israelitischen Heilsgemeinde gerade durch den Engel vermittelt sein läßt, welcher Israels äußere Beaufsichtigung und Ueberwaltung von Gottes wegen zur sonderlichen Aufgabe hat, nämlich durch den Erzengel Michael [1]). Wurde aber damit durch sonderliche Gnadenwirkung Gottes dem Satan ein menschliches Leibesleben entzogen, welches sonst und an sich, wie alle seines Gleichen, infolge der Sünde seiner Todesmacht verfallen war, so ist es wieder ganz richtig und auch der Art Satans, wie ihn die Schrift darstellt, ganz entsprechend, wenn jene ausdeutende Erzählung es so darstellt, daß Satan unter Geltendmachung der allgemeinen und persönlichen Sündigkeit Mosis — worauf seine Benennung als *ὁ διάβολος* hindeutet — förmlichen Anspruch auf die Ueberlassung des Leichnams Mosis an ihn erhebt, und der mit dieses Leichnams Verwahrung betraute Engel in förmlich rechtender Verhandlung [2]) ihn mit solchen Ansprüchen zurückweist. Daß aber Judas gerade diese, ihrer Form nach allerdings apokryphische Erzählung zu seiner Beweisführung benützt, hat außer dem schon zu 2 Pet. 1, 16 besprochenen allgemeinen auch noch den besonderen Grund, daß sie für den Zweck des Apostels in sonderlicher Weise geschickt ist. Denn wenn der Engel, der hier auftritt, gerade einer der gewaltigsten Engel, ja der mit dem herrlichsten Beruf, der Leitung des Volkes Gottes, betraute Gottesfürst ist — weßhalb er eben *ἀρχάγγελος* heißt — und wenn die Heiligkeit des Gegenstandes, um den sichs zwischen ihm und Satan handelt, die Rechtlosigkeit Satans und seiner Ansprüche zu einer zweifellosen, hand-

1) vgl Dan. 12, 1. 2) vgl. Stier S. 53.

greiflichen macht, so ist ja die zurückhaltende Scheu und Selbstbescheidung, womit dieser Engel dem Satan begegnet [1]), eine desto stärkere Ueberführung, wie gewiß diese vom Schmutz der sündigen Lust befleckten Menschen in frevelhaftem und verderblichem Wahn begriffen sind, wenn sie meinen, jene geistigen Gewalten lästerlich leugnen zu dürfen, als seien sie nicht diejenigen, welche für mißbräuchliche Versenkung in die ihnen unterstellten kosmisch sinnlichen Dinge eine durch dieselben Dinge sich vollziehende Verderbenswirkung als göttliches Strafgericht vermitteln könnten. Und eben daß dieß nur ein ebenso nichtiger als verderblicher Wahn sei, das ists, was Judas nun in

**Vers 10** im Gegensatz gegen die von den Engeln bethätigte richtige Einsicht in die hohe Machtstellung jener Gewalten ausführt, indem er damit nur das schon in dem ἐνυπνιαζόμενοι des V. 8 liegende Moment in schärferer Fassung und unmittelbarerer Beziehung auf seine Objecte wieder aufgreift.

Der erwähnte Gegensatz tritt in dem οὗτοι δέ zugleich mit einem unverkennbaren Ton ironischer Geringschätzung an die Spitze: „Diese armseligen Menschen da" — gegenüber den hochgewaltigen Engelfürsten. Was von ihnen zu sagen ist, wird nun aber nicht wieder in der dreifachen Gliederung des V. 8 dargestellt, welche ja nur auf die hier fernliegende Steigerung des Frevels als solchen berechnet war, sondern in der Zweitheilung nach dem zwiefachen Wesen der Objecte, dem gegenüber auch das Unverständniß derselben von selbst eine zwiefache Gestalt annimmt. Da nun wenigstens im ersten Glied das Prädicat βλασφημοῦσιν lediglich Wiederholung des schon V. 8 Gesagten ist, so wird auch nicht dies, sondern die in dieser Fassung neue Objectsbenennung den Nachdruck haben. Solches gerade, in der Gesammtheit der Gattung, von dessen wesentlicher Art sie kein Verständniß haben, und eben weil sie es nicht haben, machen sie zum Gegenstand ihrer bereits erwähnten lästerlichen Beurtheilung, nämlich, wie sich aus der Vergleichung des Objects zu βλασφημεῖν in V. 8 ergibt, die engelischen Gewalthaber über die sämmtliche Creatur [2]), von denen sie sich, im Gegensatz zu der von Michael bethätigten rechten Einsicht, in jener erträumten Weisheit nichtige, verkehrte Anschauungen zurecht gemacht haben. Von Anderem freilich, nämlich von der Gesammtheit der jenen Mächten untergebenen sinnlich sarkischen

1) vgl. z. 2 Pet. 2, 11. 2) vgl. Hasse, Laurmann, de Wette.

Dinge, welche dem σάρκα des V. 8 entsprechend unter dem zweiten ὅσα gemeint sein muß, von der haben sie allerdings ein Wissen; aber es ist kein εἰδέναι, kein wirkliches erkenntnißmäßiges Wissen, indem sie ja die geschöpfliche Beziehung zu Gott, welche diesen Dingen ihre eigentliche Wesenheit gibt, verkennen und leugnen; sondern es ist nur ein ἐπίστασθαι, sie verstehen sich darauf, nämlich hinsichtlich der dem praktischen Gebrauch zugekehrten äußerlich sinnlichen Seite der Dinge, wie das schon im Begriff des Verbums liegt, aber auch noch ausdrücklich hervorgehoben wird in dem Adverbium φυσικῶς, womit dies Verstehen weniger nach seiner eigenen subjectiven Art, als nach der von ihm einseitig erfaßten Beschaffenheit seiner Objecte benannt ist. Sie verstehen diese Dinge in der Weise, welche damit gegeben ist, daß sie lediglich das der gattungsmäßigen Selbstfortpflanzung entstammte stofflich peripherische Sein in Betracht ziehen — eine Betrachtungsweise, mit der sie sich insofern den unvernünftigen, persönlich bewußten Denkens untheilhaftigen Thieren gleichstellen, als sie kraft derselben, gleich diesen letzteren, diese Dinge nur als Gegenstände und Mittel sinnlichen Genusses zu würdigen vermögen. Zu dem so bestimmten Object erwartet man nun, nach dem Zusammentreffen des Prädicats im ersten Glied mit den Prädicaten der zwei letzten Glieder des V. 8, ein Prädicat, welches ebenso mit dem Prädicat des ersten Gliedes von V. 8, mit μιαίνουσιν zusammentrifft, also etwa: „das mißbrauchen sie schnöd". Allein der Apostel gibt diesem Gedanken nun gleich eine eigene Wendung, mittelst deren er diese ganze Ausführung abschließend wieder zu dem Gedanken des Verderbensgerichts, von dem er ja in V. 5 ausgegangen war, zurücklenkt, indem er ein Prädicat wählt, worin zugleich die Unsittlichkeit und die Verderblichkeit des Gebrauchs der sinnlichen Dinge durch jene Menschen ausgedrückt ist. Denn schon das Tempus von φθείρονται läßt erkennen, daß nicht ausschließlich an das erst zukünftige äußere Verderbensgericht zu denken ist, während zugleich der Begriff des Verbums, besonders neben dem ein Verhalten bezeichnenden ersten Prädicat, uns darauf hinweist, es nicht passiv, sondern medial zu nehmen: die sinnlichen Dinge, die sie und eben weil sie sie so einseitig materiell erfassen, die und eben als solche sind es, worin sie sich zu Grunde richten, indem sie durch wüsten Mißbrauch derselben sich so darein versenken und darin aufgehen, daß sie sich selbst um alle persönlich

sittliche Würde bringen und eben dadurch schon jetzt sich zu Subjecten des über dies ganze Gebiet einst ergehenden Verderbensgerichts machen.

## II. Das Treiben der Frevler gegenüber der Gemeinde.

### 1. Die dreifache charakteristische Vorausdarstellung solchen Treibens.

**Vers 11: „Wehe ihnen! denn den Weg Kains haben sie eingeschlagen und in der Verirrung Bileams um Lohn haben sie sich ergossen und im Widerspruch Korah's sind sie dem Verderben anheimgefallen!“ —**

Es ist die Spitze der Verruchtheit und Strafwürdigkeit der Irrgeister, daß sie mittelst ihres schnöden Wahns nun gar noch die heilige Gemeinde Gottes und Jesu Christi in materieller Gewinnsucht mißbrauchen und zu Grunde richten; und darum stellt der Apostel gerade der Aussage dieses Beginnens den die höchste Schändlichkeit und Strafwürdigkeit bezeichnenden Weheruf voran. Diese dem ganzen Abschnitt charakteristische, in V. 11 gleichwie in einer Ueberschrift befaßte Beziehung auf die Gemeinde wird dann auch maßgebend sein dafür, inwiefern Kain dieser Leute Vorgänger gewesen ist; ihr zufolge kann er so genannt sein weder als Vorbild aller bösen Menschen [1]), noch auch hinsichtlich der näheren Bestimmtheit seiner Sünde, daß er wider das Gebot und die Warnung Gottes sich auflehnend sie beging [2]), sondern nur dies sein Verhalten selbst gegen seinen frommen Bruder macht ihn dazu. Dies Verhalten ist aber wesentlich die in seiner Beschäftigung sich ausprägende weltlich irdische Sinnesweise, welche ihn seinen Bruder als einen in Gottes Gnadengemeinschaft Stehenden hassen ließ [3]) und ihn bestimmte, den ihn selbst im Gewissen drückenden Widerspruch zwischen Abels Gottesgemeinschaft und seiner eigenen Gottentfremdung nicht in der rechten Weise, durch Ertödtung des eignen natürlich sündigen Lebens und bußfertige Aneignung der auch ihm sich darbietenden Gottesgnade aufzuheben, sondern durch Zerstörung des anderen, ihm unerträglichen Lebens der heiligen Gottesgemeinschaft, durch die Ermordung Abels [4]). Ist es also das geistliche

---

1) so de Wette, vgl. Arnaud. 2) so Huther. 3) vgl. Brückner. 4) vgl. Stier S. 64.

Leben seines Bruders, was Kain mit seiner Feindschaft und seiner mörderischen Beseitigung eigentlich meinte [1]), so ist damit auch schon dem Einwand begegnet, als beruhe diese Fassung, wornach der Mörder Kain als Vorgänger derer erscheint, die ihre Brüder geistlich tödten, auf einer willkürlichen Umdeutung ins Geistliche, ein Vorwurf, der übrigens angesichts 1 Joh. 3, 15 und Joh. 8, 44 von vornherein zerfällt. Wie genau dagegen das oben beschriebene Verhalten Kains gegen Abel mit allen seinen Zügen im Verhalten der Irrlehrer gegen die Gemeinde sich wiederspiegelt, werden wir später sehen. Der Aorist ἐπορεύθησαν steht hier in dem bekannten charakteristischen Gebrauch vom Eintritt des durchs Verbum bezeichneten Thuns: sie haben sich auf den Weg gemacht, sind aufgebrochen; und der Dativ τῇ ὁδῷ dürfte der Parallele mit den beiden andern Dativen zufolge nicht sowohl als Dativ der Norm, sondern instrumental von einer Mittelursache genommen werden.

Treten wir an das zweite geschichtliche Vorbild heran, so erfordert der formale Parallelismus mit dem ersten und dritten Glied zwingend eine Construction, wornach die Worte τῇ πλάνῃ τοῦ Βαλαὰμ ἐξεχύθησαν als eigentliche Aussage ungestört beisammen bleiben. Es kann also in keinem Fall τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ als ein Begriff zusammengenommen werden, wie immer er auch gefaßt werde. Aber auch zum Verbum wird dies μισθοῦ nicht gezogen werden können mittelst der Erklärung „um Lohn" [2]). Denn erstlich würde dadurch doch wieder jenem Parallelismus zu nahe getreten, indem die beiden andern Verba ohne adverbiale Näherbestimmung stehen. Sodann entbehrt das ἐκχεῖσθαι allen und jeden Nebenbegriff, der seine Verbindung mit einem genitivus pretii oder auch einem gen. finis [3]) rechtfertigen könnte. Endlich aber besteht ja die Verirrung, πλάνη, Bileams schon selbst in dem Versuch einer Verderbung der Gottesgemeinde um Lohn, verträgt also natürlich nicht die Näherbestimmung durch den gen. pretii μισθοῦ — um so weniger, da derselbe auch an sich schon die auf die Irrgeister nicht passende Vorstellung eines von Andern für solche Versündigung versprochenen, angebotenen Lohnes einschließt [4]). Dies ganze Bedenken gibt aber

---

1) 1 Joh. 3, 12. 2) so Grotius, Stier S. 67, Brückner, Huther, Winer, Gramm. S. 185. 3) so Rampf S. 392. 4) vgl. überhaupt de Wette.

auch gleich die — soviel ich sehe — einzig richtige Lösung an die Hand, daß man dies μισθοῦ als einen dem πλάνῃ nachträglich, gewissermaßen parenthetisch beigegebenen Genitiv der näheren Bestimmung faßt, also in Gedanken davor ein πλάνῃ ergänzt: die Verirrung Bileams, welche eine durch Gewinn bestimmte war; oder: die Verirrung Bileam's, die lohngierige; eine zwar harte, aber grammatisch denkbare und sachlich entsprechende Redeweise [1]). In und mit dieser Verirrung haben sie sich ergossen; denn auch dieser Dativ ist gleich den beiden andern causal oder besser instrumental zu fassen, so daß das ἐξεχύθησαν formell selbstständig zu stehen kommt, aber doch der Sache nach an jener dativischen Angabe der Mittelursache die Näherbestimmung seines Inhalts hat. Das Verbum bezeichnet das mit Preisgebung alles inneren persönlich sittlichen Haltes geschehende Aufgehen des ganzen sein selbst mächtigen Lebens in der Unfreiheit eines Seins oder Thuns, welches lediglich und zwingend durch die leiblich-seelische Seite des Lebens bestimmt ist. Bei den hier in Rede stehenden Menschen ist das Thun, worin sich diese Selbstauflösung des ganzen Lebens in Vollzug gesetzt hat, dieselbe Verirrung, der Bileam huldigte, das Ausgehen auf einen mittelst Ruinirung der Gemeinde Gottes zu erzielenden materiellen Gewinn. Damit ist dann die zweite charakteristische Eigenthümlichkeit des Treibens der Frevler gegenüber der Gemeinde bezeichnet; und eben um sie gerade zum Unterschied von der in dem „Weg Kain's" angedeuteten Bestimmtheit dieses Treibens schärfer hervorzuheben, als es durch das so allgemeine πλάνῃ geschehen könnte, hebt sie der Apostel wenigstens in dem nachträglichen μισθοῦ hervor.

Bei dem dritten geschichtlichen Vorbild aber wählt er nun gleich für die Verirrung selbst eine Bezeichnung, welche an sich schon den dritten wesentlichen Zug des Verhaltens der Frevler gegenüber der Gemeinde heraustreten läßt, nämlich die Bezeichnung ἀντιλογία. Die revolutionäre Opposition, welche damit als das Wesen der Verirrung Korah's treffend benannt ist, stellte nach 4 Mos. 16 der gottgeordneten Heiligkeit, kraft deren Aarons Geschlecht allein zur priesterlichen Würde befähigt sein sollte, die Behauptung einer selbsterfundenen Heiligkeit entgegen, der zufolge ihnen und dem ganzen Volk diese Befähigung zustehen sollte. Da nun aber die gottgeordnete Heiligkeit im neuen

1) Er. Schmid, Wolf z. d. St.

Bunde nicht als auszeichnender Vorzug einem Stand oder Geschlecht, sondern allen Gliedern der Gottesgemeinde als einem Volk von eitel Priestern eignet, so kann auch die Gleichheit der Verirrung dieser Frevler und Korah's nicht darin gesucht werden, daß sie etwa das sonderliche Amt und Ansehen der Apostel, der öffentlichen Lehrer und Gemeindevorsteher leugneten und sich selbst und jedem Christen dasselbe Recht und dieselbe Befugniß zuschrieben; sondern nur darin, daß sie der Heiligkeit, wie sie nunmehr als eine allen Gliedern der Gottesgemeinde eignende von Gott geordnet ist, und durch bußfertigen Glauben gewonnen und durch Fleiß selbstverleugnender Heiligung bewahrt und bewährt wird, eine andere selbstersonnene Heiligkeit als die rechte freventlich entgegenstellen, nämlich die angeblich durch zuchtlose Ausschweifung zu gewinnende Heiligkeit, hinsichtlich deren wir, wie schon bei V. 4, auf unsere Bemerkungen zu 2 Pet. 42 ff. S. 78 ff. 83 f. verweisen können. In solchem wider Gott und die heilige Gottesordnung der Gemeinde sich auflehnendem Unterfangen sind sie durch eigene Schuld — wie das Medium andeutet — dem Verderben verfallen, nicht blos dem sittlichen, sondern dem einen, eigentlichen, ewigen Verderben, welches eben nur jetzt erst innerlich sittlicher Weise an ihnen verwirklicht ist, aber seine äußere völlige Selbstverwirklichung als gewiß und nothwendig bereits in sich trägt.

Mit diesem ἀπώλοντο kommt nun auch zum Schluß das in dem οὐαί an die Spitze gestellte Moment wieder zum Durchbruch; und es ist unverkennbar, daß die beiden andern Prädicate zu diesem letzten in einem Klimax ansteigen, dem auch die immer intensivere dreifache Bezeichnung der Verirrung selbst entspricht [1]).

### 2. Die dreifache Gegenbildlichkeit des Treibens der Frevler.

#### a) Die Gegenbildlichkeit gegenüber Kains Versündigung.

Vers 12—15: „Dies sind die, welche bei euren Liebesmahlen Klippen sind, indem sie ohne Scheu mit essen, sich selbst weidend — wasserlose Wolken, vom Wind umgetrieben, herbstlich kahle, früchteleere, doppelt abgestorbene, entwurzelte Bäume, wilde Meereswogen, ihre eigene Schande aufschäumend, Irrsterne, denen das Dunkel der Finsterniss auf immer bewahrt ist. Es hat aber auch für sie Henoch, der siebente von

1) vgl. Hänlein, Stier S. 63.

Adam, also geweissagt: „„Siehe, es kommt der Herr inmitten seiner heiligen Myriaden, Gericht zu halten wider Alle und zu verdammen alle ihre Gottlosen ob aller Werke der Gottlosigkeit, die sie gethan, und ob all des Argen, was wider ihn geredet haben die gottlosen Sünder"". —

Der Artikel hinter εἰσίν bereitet der Construction des οὗτοι εἰσίν mehr Schwierigkeit, als man meist findet. Denn diese Worte als in sich geschlossenen Satz: „diese sind es" zusammenzunehmen und das Folgende als Apposition zu fassen, wäre nur dann passend, wenn vorher nur allgemein ein Wesen und Treiben beschrieben wäre, welches nun erst mittelst eines auf diese Beschreibung zurückweisenden „es" gerade von den bestimmten Subjecten prädicirt würde, welche dann mit οὗτοι eben in dieser Bestimmtheit, Andern gegenüber, hervorgehoben wären. Allein nun sind ja vorher schon eben diese bestimmten Personen der Irrgeister so beschrieben; und es kann mithin im Folgenden auch gar nicht mehr darauf ankommen, zu sagen, daß diese eben das sind, sondern daß sie, die bereits bestimmt Bezeichneten, das auch wirklich sind. Diese Aussage erhalten wir denn auch, wenn wir — ohnehin dem sonstigen Gebrauch dieses Pronomens entsprechend — οὗτοι auf Vers 11 zurückbeziehen und auf εἰσίν einen Nachdruck legen. Diese soeben nach alttestamentlichen Vorbildern beschriebenen Menschen sind in der That diejenigen, als welche sie da beschrieben worden; sie sind — worin sie nun zunächst als wirkliche Kainsnachfolger aufgezeigt werden — diejenigen, welche bei den Liebesmahlen der Christen Klippen [1]) bilden, an denen Andere Schiffbruch leiden, geistlich zu Fall kommen. Denn daß nicht die Liebesmahle selbst als an diesen Menschen scheiternd vorgestellt sind, indem sie durch das Verhalten jener aufhören, das zu sein, was sie sein sollen [2]), ergibt sich, abgesehen von der Sonderbarkeit dieser Vorstellung, entscheidend aus dem ἐν, wofür bei jener Auslegung der bloße Dativ stehen müßte. Wie Klippen, die im Meer stehen, den auf dem Meer Fahrenden zerschmettern, so stürzen diese bei den Liebesmahlen gegenwärtigen Menschen die daran Theilnehmenden ins Verderben, zerstören ihr geistlich sittliches Leben. Womit sie das bewirken, d. h. wodurch sie sich zu solchen Klippen machen, das wird hier nirgends ausdrücklich

1) vgl. für diese Bedeutung von σπιλάς hauptsächlich Laurmann S. 91 f. 2) so Jachmann, de Wette, Huther.

gesagt; denn auch die folgenden Participien sind nicht in diesem Sinn mit „dadurch, daß" aufzulösen [1]), sondern sie beschreiben zunächst nur überhaupt die sittliche Art und Weise der Betheiligung dieser Leute an den Liebesmahlen, legen also nur das ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν an sich näherbestimmend auseinander. Sie sind bei den Liebesmahlen, oder, wie συνευωχούμενοι das wiederaufnehmend ausdrückt: sie essen mit, ohne sich davor zu scheuen, diese feierliche Darstellung christlich heiligen Gemeinlebens lediglich als Mittel der Befriedigung ihrer sinnlich fleischlichen Gelüste sowohl als auch ihrer materiellen Gewinnsucht zu mißbrauchen. Eben diese selbstische Befriedigung eigener Lust ist gemeint mit dem zweiten Particip ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες, welches dem συνευωχούμενοι nicht parallel, sondern untergeordnet ist als eine vielmehr dem ἀφόβως parallele Näherbestimmung, die eben diesem Adverb zur Erläuterung dient.

Wenn aber für diese sündige Selbstbefriedigung ein Ausdruck gewählt ist, der sonst von der rechten Unterweisung der Gemeinde in Lehre und Mahnung [2]), und zwar gerade im Gegensatz gegen gemeindeverderbende Irrlehre [3]) gebraucht wird, so liegt darin schon eine vorbereitende Andeutung dessen, was nun weiterhin bestimmter heraustritt [4]). Die folgenden substantivischen Appositionen nämlich, welche ebenfalls in Beziehung auf die Theilnahme dieser Menschen an den Liebesmahlen verstanden sein wollen, so zwar, daß sie das σπιλάδες auseinanderlegen, geben deutlich genug zu erkennen, daß eine verführerische Scheinweisheit das Mittel war für die verderbliche Wirksamkeit dieser Gäste, und zugleich auch für die Befriedigung der genußsüchtigen und habgierigen Gelüste, welche in dem unmittelbar vorhergehenden ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες gemeint war.

Diese Auseinanderlegung des σπιλάδες gibt Judas mit einer Manchfaltigkeit von Bezeichnungen, welche gegen den Vorwurf überladener Weitschweifigkeit gesichert ist durch die bewundernswerthe, ebenso kunstvolle als tief gedachte Gliederung, in der sie sich zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließt. Zunächst lassen sich deutlich zwei Paare von Bezeichnungen unterscheiden, deren erstes die Werthlosigkeit dieser Weisheit für Andere, das zweite die eigene, dieser Weisheit zu Grund liegende sittliche Verworfenheit und Haltlosigkeit

---

1) gegen Huther. 2) 1 Pet. 5, 2; Joh. 21, 16. 3) Apg. 20, 28. 4) vgl. Stier S. 74, Schneckenburger a. a. O. S. 222.

ihrer Vertreter selbst zeichnet. Aus dieser Theilung der Aussage erklärt sich auch, warum die erste Bezeichnung des ersten Paars, obwohl sachlich ganz dieselbe wie 2 Pet. 2, 17, doch hier in durchaus abweichendem Ausdruck auftritt: in den petrinischen Ausdrücken ὁμίχλη, λαίλαψ und ἐλαύνεσθαι ist mit der Nichtigkeit dieser Weisheit zugleich auch die wilde Gluth sinnlicher Leidenschaft ausgedrückt; da sich nun Judas die letztere zu besonderer Hervorhebung im zweiten Paar seiner Bezeichnungen vorbehalten hat, so muß er jenes Bild von den Wolken mit Ausdrücken wiedergeben, die gerade nur und recht einseitig das bezeichnen, was er eben im ersten Paar einseitig hervorheben will, nämlich die Nichtigkeit der angeblichen Weisheit; und es springt von selbst in die Augen, mit wie großem Geschick er seine Bezeichnungen in diesem Interesse gewählt hat. Denn indem sie sämmtlich den an des Petrus Ausdrücken haftenden Nebenbegriff der unheimlich wüsten Leidenschaft abstreifen, zeichnen sie desto schärfer das Moment der Armseligkeit und Unsicherheit; der Substantivbegriff mit seinem Beiwort ἄνυδρος, das Verbum mit seinem in παρά liegenden Nebenbegriff des Haltlosen, Unsteten, welchem dann auch der Plural in ἄνεμοι entspricht.

An diese, dem übertellurischen Gebiet entnommene Bezeichnung schließt Judas wieder in der Form eines nachträglich mehrfach näher bestimmten Substantivs eine dem unteren Gebiet der Erde selbst angehörige Benennung gerade nach einer solchen sachlichen Creatur, welche unter der bestimmenden Einwirkung jener ersteren übertellurischen steht, von ihr abhängig ist. Mit Bezug auf die geistige und sittliche Befriedigung, welche die Gegner an ihrer Weisheit zu geben versprechen, aber nicht vermögen, nennt er sie herbstlich kahle Bäume. Denn es ist unstatthaft, die aus der Etymologie des Wortes abstrahirte Bedeutung „früchteverderbend" gegen die im Sprachgebrauch allein begründete „spätherbstlich" aufzustellen [1]), mit dem seltsamen Einwand, daß ja diese letztere Bedeutung nur das äußerliche Ansehen auch jedes gesunden Baumes beträfe, der vor dem Spätherbst seine Blätter und Früchte geliefert hat [2]). Aber was vor dem Spätherbst etwa gewesen ist, läßt der Apostel ganz ebenso außer Betracht, wie er bei dem ersten Bild nicht daran denkt, daß doch Wolken eben deßhalb wasserlos

1) so Grotius, Er. Schmid, Wolf, Arnaud. 2) Stier S. 76, ähnlich Laurmann S. 98.

sein können, weil sie bereits ihr Wasser im Regen ausgeströmt haben. Bäume, wie sie eben gerade im Spätherbst kahl, leer von Früchten dastehen [1]), nennt er die Gegner, weil es ihm zunächst nur darauf ankommt, zu sagen, daß sie, die jetzt eben bei den Lesern ihr Wesen haben, factisch keine Früchte darbieten, d. h. daß bei ihnen die befriedigende höhere Erkenntniß, die sie versprechen, thatsächlich nicht zu holen ist. Erst mit dem folgenden Beiwort ἄκαρπος fügt Judas steigernd hinzu, daß diese Leute überhaupt und absolut der Früchte baar sind, daß sie von geistigen oder sittlichen Erzeugnissen, mit denen sie Andern förderlich sein könnten, schlechterdings gar nichts aufzuweisen haben, auch nicht solches, das sie etwa früher hervorgebracht hätten. Denn in diesem intensiveren Sinn muß ἄκαρπος, wenn es nicht tautologisch neben φθινωπορινός stehen soll, hier gemeint sein [2]); und in dieser Bedeutung führt es auch die Beschreibung von der factischen Früchtelosigkeit weiter zu der inneren Ursache, nämlich der subjectiven Unfähigkeit, Früchte zu bringen, welche die beiden folgenden Participia beschreiben [3]). Abgestorbene Bäume sind sie, und zwar zweimal abgestorben: schon in ihrem natürlichen Leben auf Grund der angeerbten Sünde auch mit ihrer persönlichen Selbstentscheidung der Sünde und dem Tod, dem „Todsein in Sünden" verfallen [4]), haben sie auch das Leben, in welches sie in und mit dem Christenthum wiedergebracht waren, durch wissentlichen Abfall zu schnödem Sündendienst wieder umgebracht [5]). Damit ist dann freilich ihre völlige Unfähigkeit, irgend welche taugliche Frucht hervorzubringen, schon ausgesagt, aber eigentlich doch nur für die Gegenwart; und darum fügt der Apostel in dem letzten Particip ἐκριζωθέντα noch die steigernde Bestimmung hinzu, daß sie, eben weil sie nun zweimal so erstorben sind, mit sammt den Wurzeln aus dem Boden ausgerissen und ausgegraben, und also auch für alle Zukunft der Möglichkeit, doch noch einmal in Saft zu schießen und Früchte zu bringen, beraubt sind. Die Frevler haben sich so völlig von dem lebendigen triebkräftigen Boden des Christenthums losgerissen, daß nicht einmal Hoffnung auf bekehrungsmäßige Wiedergewinnung solchen Lebens gegeben ist. So verhält sich das ἐκριζωθέντα zu ἀποθανόντα ganz ebenso wie vorhin

---

1) vgl. Hänlein, den Huther irrig mit den Vorigen zusammenstellt.
2) vgl. Rampf S. 399. 3) vgl. Bengel. 4) vgl. Röm. 7, 10.
5) vgl. Bengel, Witsius, Jachmann, Stier S. 77, Schneckenburger S. 222.

ἄκαρπα zu φθινοπωρινά; und dies Moment hinzuzufügen ist der Apostel um so mehr veranlaßt, als er ja mit dem unmittelbar vorhergegangenen δὶς ἀποθανόντα indirect gesagt hat, daß das Abgestorbensein an sich noch nicht die Hoffnung auf Wiederbelebung völlig ausschließt. — Diese beiden letzten Participien entsprechen nun zwar dem oben angegebenen Grundgedanken des ersten Paares von Bezeichnungen der Irrgeister insofern ganz gut, als sie zeigen, wie unbedingt von diesen Menschen eine rechte Weisheit nimmermehr zu erwarten ist; aber sie greifen doch über diesen nächsten Zweck des V. 12 schon hinaus, indem sie auf die subjective Basis jener vorgeblichen Weisheit, nämlich auf die sittliche Verkommenheit ihrer Prediger hindeuten, welche nun in

Vers 13 mit dem zweiten Paar von Bezeichnungen als Hintergrund und Quelle dieser Pseudoweisheit beschrieben wird, und zwar wieder wie im ersten Paar durch zwei Substantiva mit nachfolgenden Näherbestimmungen. Anschließend an das zweite Glied des ersten Paares stellt hier der Verfasser die von dem unteren Gebiet der geschöpflichen Dinge hergenommene Bezeichnung voran. Das Meer, gleichsam der Nachblieb der einst die Erde überfluthenden wilden Gewässer des Chaos, ist das passendste Emblem der wüsten und unheimlichen, von der heiligenden Zucht des Geistes Gottes nicht durchdrungenen sinnlichen Naturgewalt, und eben darum besonders geeignet zur bildlichen Bezeichnung dieser Menschen, die mit der ungebrochenen Natürlichkeit fleischlichen Sinnes sich zuchtlos und leidenschaftlich in die sinnlich materielle Natur versenken. Diese wüste, nie ruhende Leidenschaftlichkeit drückt der Verfasser nicht blos indirect durch Hervorhebung der Wellen aus, sondern er bezeichnet sie auch förmlich und direct durch das Adjectiv ἄγριος, welches weniger auf die Wogen selbst, als vielmehr auf die damit gemeinten Personen abzielt, indem es besonders in sittlicher Beziehung, von leidenschaftlichen Gemüthszuständen gebräuchlich ist. Noch schärfer zeichnet der Apostel diese leidenschaftliche Zuchtlosigkeit, indem er nun auch diese Wogen selbst nach ihrer wilden, schäumenden Bewegung näher bezeichnet. Aber nicht sowohl diese Bewegung selbst ist ihm das Wichtige, sondern vielmehr die in dem ἐπί angedeutete Beziehung derselben auf den Beobachter und das mittelst des Verbums einzuführende Object, welches augenscheinlich wieder auf die unter dem Bilde gemeinten Personen berechnet ist. Ihr eigenes schandbares Wesen, die sittliche Verworfenheit ihres von scheuß-

lichen Lüsten erfüllten Inneren schäumen sie auf, bringen sie zum Vorschein; und damit ist nicht ihre Selbstbethätigung, ihr Verhalten überhaupt gemeint, sondern nach dem ganzen Zweck und Zusammenhang der Stelle die selbsterſonnene Weisheit, welche sie Andern als den Weg zu höherer sittlicher Vollkommenheit mit geräuschvoller [1]) Wichtigmacherei anpreisen. Aber so wenig ist sie das, ja so völlig ist sie das Widerspiel nicht blos einer Anweisung zu rechter Heiligkeit, sondern überhaupt einer Anweisung für Andere, daß sie es zu nichts weiter bringt, als das scheußliche Bild von der Schlechtigkeit ihrer Prediger zu zeigen, deren Erzeugniß sie ist. Das ganze, äußerst gelungene Bild erinnert auffallend an Jes. 57, 20.

Von diesem den unteren Gebieten des Seins angehörenden Bilde steigt nun der Verf., in umgekehrter Parallele mit dem ersten Bilderpaar V. 12, hinauf zu den oberen Regionen und greift aus ihnen gerade das heraus, was zu dem im ersten Bilde verwendeten Meer in bestimmender, einwirkender Beziehung steht, nämlich die Sterne, welche die weite Meereswüste für den Schiffer mit festen Linien, bestimmten Wegen durchziehen. So sind auch diese Menschen ihrer Einbildung und Prätension nach Sterne, die mit dem Licht ihrer Weisheit den Menschen den rechten Weg durchs Dunkel des Lebens zur hohen Vollendung weisen wollen. Aber so wenig vermögen sie das, daß sie vielmehr selbst, alles festen sittlichen Haltes und aller darauf ruhenden klaren Erkenntniß des rechten hohen Zieles und des einen dahin führenden Weges entbehrend, von der wirren Masse ihrer sinnlichen Leidenschaften unstet umhergejagt werden. So wenig vermögen sie Andern als Leuchte zu dienen, daß sie, wie der Apostel in grellem, fast ironischem Contrast hinzufügt, vielmehr selbst nur der grauenvollen Nacht blind entgegentaumeln, welche ihnen ein für allemal zu ewiger Dauer bereit gestellt ist und gehalten wird — worüber zu 2 Pet. 2, 17 das Nöthige schon bemerkt ist. So hat sich für den Begriff der ἀστέρες πλανῆται aus dem Zusammenhang selbst eine vollkommen passende Bedeutung ergeben, ohne daß wir dem Verfasser wunderliche astronomische Reminiscenzen an Planeten oder gar Kometen zuzumuthen veranlaßt gewesen wären. Ob es wirklich Irrsterne am Himmel gibt, und welche Bewandtniß es mit ihnen hat, das kommt bei der Erklärung ebensowenig in Betracht, als es für den Verf. bestimmend

1) vgl. Calvin, Witsius.

war. Bot sich ihm die Bezeichnung Sterne für diese Menschen sehr natürlich dar, so mußte er sie eben solche Sterne nennen, wie sie welche waren, d. h. Irrsterne, mochte es nach seinen astronomischen Kenntnissen solche wirklich geben oder nicht [1]). Hat nun schon die Beschreibung des unsittlichen Hintergrundes, in dem die Weisheit dieser Menschen wurzelt, den Beweis geliefert, daß dieselben für die, die sich davon anlocken lassen, sittlicher Weise, seelenmörderische σπιλάδες werden, so wird dieser Beweis durch die in dem relativischen Schlußsatz liegende Beziehung auf die äußere Wirklichkeit in schauerlicher Weise vervollständigt.

Denn dieser letzte Satz von V. 13 hat gleiche Stellung und Bedeutung wie die nach der Gliederung der ganzen Periode ihm correspondirenden beiden letzten Attribute zu δένδρα in V. 12: er gehört, wie wir sahen, noch zur näheren Bestimmung des mit ἀστέρες πλανῆται von der inneren Art der Irrlehrer Ausgesagten, weist aber doch zugleich hinaus auf ihr dereinstiges äußeres Verderben durch Gottes Gericht. Wenn nun Judas, daran anknüpfend, in

Vers 14 und 15 dies göttliche Gericht so nachdrücklich und ausführlich geltend macht, und zwar mitten im Verlauf seiner Beschreibung des Wesens und Treibens dieser Menschen und gerade im unmittelbaren Anschluß an eine Aussage über das Unsittliche ihrer Sonderweisheit, so ist das eine Bestätigung dessen, was wir zu V. 4 fin. und V. 8 ausdrücklich bemerkt haben, und was aus der ganzen Ausführung V. 5—10 deutlich zu ersehen ist, nämlich daß zu den heillosen Theorien dieser Menschen eben auch die Leugnung solchen Gerichts wesentlich mit gehörte — wie in 2 Pet. 2. Eben deßhalb bringt denn auch der Verfasser als Zeugniß für das Gericht gerade eine apokryphische Stelle, indem wie oben S. 61 des Näheren gezeigt worden, gerade eine solche die vollgiltigste, entscheidende Instanz wider die Gegner ist. Dies letztere deutet der Verf. auch selbst in den das Citat einführenden Worten an, indem er nicht blos durch die Construction des προφητεύειν mit dem Dativ hervorhebt, daß die Weissagung diesen Leuten recht eigentlich gilt [2]), sondern auch noch durch das dem τούτοις vorangestellte καί den Ton darauf legt, daß auch gerade diese Menschen selbst, die aus solchen Quellen ihre das Gericht verleugnende

1) treffend Rampf S. 401 Anm. 52; vgl. übrigens Laurmann S. 106.
2) vgl. Mtth. 13, 14.

Weisheit schöpfen, zu den Gottlosen gehören, welchen durch diese denselben Quellen entnommene Stelle das Gericht angedroht wird. Denn die Gottlosigkeit, welcher Henoch entgegenzutreten hatte, war ja schon der Anfang des hernach durch das Fluthgericht bestraften sündigen Treibens, welches, wie bereits angedeutet war, die Irrlehrer nun wiederum erneuern.

Zu einem solchen überführenden Zeugniß eignet sich aber unsere Stelle um so besser, als das Buch Henoch, dem sie entnommen ist, einen der geschichtlichen Absicht unsers Briefes auffallend gleichartigen geschichtlichen Zweck verfolgt. Es wurde seinem Hauptbestand nach auf der Grenzscheide des vorletzten und des letzten Jahrhunderts v. Chr. unter Zugrundlegung israelitischer Ueberlieferung abgefaßt von einem, wenn auch etwas verschrobenen, so doch jedenfalls ernsten und dem alten israelitischen Glauben treuen Israeliten, als ein scharfes Zeugniß wider die damals vom Heidenthum her in Israel einreißenden Verirrungen in Lehre und Leben, wider die sittliche Schlaffheit und den sündigen Leichtsinn, welche den Zweifel an den Grundwahrheiten der väterlichen Religion, ja bald auch die Preisgebung der Verheißungshoffnungen und die Leugnung aller und jeder sittlichen Vergeltung im Gefolge hatten und endlich zu einer förmlichen Zersetzung der Sitten und des alten Glaubens in heidnisch sinnliche Weltanschauung und Weisheit ausschlug [1]). Entspricht sonach offenbar die geschichtliche Sachlage, die das Buch Henoch hervorgerufen hat, den geschichtlichen Verhältnissen, auf welche der Brief Judä berechnet ist, als ihre alttestamentliche Vorausdarstellung so völlig und genau, daß die Verwendung des Buches Henoch durch Judas jedenfalls geschichtlich aufs beste gerechtfertigt ist, so ist auch die Beschaffenheit dieser apokryphischen Schrift wesentlich von der Art, daß den Apostel kein sachliches, sittliches Bedenken von solcher Benützung derselben abzuhalten brauchte. Denn so viel wunderliche Phantasterei und orientalisch-jüdische Abgeschmacktheiten sie auch besonders in den naturwissenschaftlichen Ausführungen enthält, so ist doch das Ganze getragen und durchdrungen von einem wohlmeinenden, sittlich ernsten, schriftgläubigen Geist [2]), ja es finden sich nicht wenig wirklich schöne, ergreifende, selbst erhabene Stellen, und zu diesen gehört auch gleich der Eingang, dem un-

1) vgl. Dillmann, d. Buch Henoch S. XI. f. XLIII. f.
2) Dillmann S. XIV. f.

sere Stelle hier angehört. Sie lautet nach Dillmann's Uebersetzung: „Und siehe er kommt mit Myriaden von Heiligen, um Gericht über sie zu halten, und wird die Gottlosen vernichten und rechten mit allem Fleisch über Alles, was die Sünder und die Gottlosen gegen ihn gethan und begangen haben". Die Vergleichung dieses Wortlauts mit dem Text, wie ihn Judas gibt, und besonders die von dem Stil des ganzen Briefes scharf abstechende Diction des Verses [1]) läßt nicht daran zweifeln, daß Judas die Stelle wirklich aus dem Buch Henoch, nicht blos aus mündlicher Ueberlieferung hernimmt. Auch die Citationsform, besonders das dem hebräischen לֵאמֹר entsprechende *λέγων* bestätigt das, und nicht minder die im Buch Henoch mehrfach vorkommende Bezeichnung Henoch's als *ἕβδομος ἀπὸ Ἀδάμ*, welche Judas mit herübernimmt, um die allerdings vermöge der Bedeutsamkeit der Siebenzahl darin liegende Bedeutsamkeit der Person Henoch's, seiner heilsgeschichtlichen Stellung und also auch dieser seiner Weissagung dadurch hervorzuheben. Aber nicht unmittelbar aus dem Buch Henoch herausgeschrieben hat Judas die Stelle, sondern, wie die kleinen Abweichungen zeigen, aus dem Gedächtniß führt er sie an, indem er zugleich mit dem, was er von den frevelhaften Reden der Gottlosen sagt, seinerseits ein Moment hinzuthut, welches ihm dazu dient, das Folgende anzuknüpfen, nämlich:

### b) Die Gegenbildlichkeit des Treibens der Verführer gegenüber Bileam's Versündigung.

Vers 16—18: „Sie sind unzufriedene Murrer, während sie nach ihren Lüsten wandeln; und ihr Mund redet hohe Dinge, während sie Menschen huldigen Gewinnes halber. Ihr aber, Geliebte, gedenket der Worte, die zuborgesagt sind von den Aposteln unsers Herrn Jesu Christi, dass sie euch gesagt haben, dass zur letzten Zeit auftreten werden Spötter, die nach ihren eigenen Lüsten der Gottlosigkeit wandeln". —

Indem dies zweite *οὗτοι εἰσίν* an die letzten Worte von V. 15 sich ebenso anschließt, wie das erste V. 12 an die vorhergegangene Beschreibung, führt es der Sache nach zugleich eine ähnliche Auseinanderlegung der zweiten Aussage von V. 11 ein, wie jenes erste *οὗτοι εἰσίν* eine Auseinanderlegung der ersten Aussage desselben Verses ein-

1) vgl. Laurmann S. 111.

geleitet hat. Denn die Opposition gegen bürgerliche oder kirchliche Obere als Rückweisung auf Korah's Beispiel in dem γογγυσταί zu finden [1]), kann man sich durch dessen Wortbedeutung nur dann verleiten lassen, wenn man die erst aus dem Adjectiv μεμψίμοιρος ihm erwachsende Bestimmtheit [2]) nicht beachtet, vermöge deren es sich eben an den Schluß von V. 15 anfügt.

Zu einer völligen Würdigung beider Begriffe ist aber auch nöthig, die in der Uebersetzung bereits ausgedrückte Gliederung des Verses zu beachten, die so angelegt ist, daß zwei einander entsprechenden Aussagen über das Gebahren der Verführer jedesmal in einer participialischen Näherbestimmung ihr dem widersprechendes Thun gegenübergestellt wird [3]). Es sind Leute, die sich sozusagen ein Geschäft daraus machen, zu murren, in der Art, daß sie sich über ihr Geschick beschweren, und zwar, wie sich aus der vorhin besprochenen Beziehung auf den Schluß von V. 15 ergibt, wider Gott, als habe er, indem er den wesentlich geistigen Menschen in diese materielle Leiblichkeit hinein bannte, ihn zu einem Leben schmerzlicher Gebundenheit, fortwährender unbefriedigter Unseligkeit verdammt [4]). So reden sie, während sie doch thatsächlich ihr Leben mit wüstem Behagen ganz in der Befriedigung ihrer sinnlichen Gelüste aufgehen lassen. Sie tragen zum Andern gar großartige, hohe Dinge, d. i. Theorien vor; und wie dieser aus 2 Pet. 2, 18 bekannte Ausdruck hier speciell gemeint ist, sagt uns die Parallele zu γογγυσταὶ μεμψίμοιροι und der Gegensatz zum folgenden Participialsatz: sie predigen die Lehre, daß man, um zur Freiheit, zur befriedigenden geistigen und sittlichen Vollendung hindurchzudringen, von allem Materiellen sich losmachen, das äußerlich Sinnliche verachten müsse. So reden sie; wie der Apostel zur Schärfung des Gegensatzes ausdrücklich sagt, mit ihrem Mund, während sie zugleich mit der That zwiefach dem widersprechen, indem sie sich von der Gier nach materiellem Gewinn so beherrschen lassen, daß sie um seinetwillen sich in wohldienerischer Schmeichelei solchen zu Füßen legen, deren äussere Lebensstellung ihnen die Erzielung solchen Gewinnes in Aussicht stellt; denn gerade zur Betonung der Aeußerlichkeit ist das πρόσωπα gewählt. Es bedarf kaum der Erinnerung, wie äußerst treffend besonders diese letzte Hälfte und das zweite Glied der ersten Hälfte auf

---

1) so Jachmann. 2) vgl. Laurmann S. 114. 3) vgl. Stier S. 89. 4) ähnlich Witsius, Hasse, Huther.

Bileam's Verhalten gegen Balak paßt, und wie auch die substantivische Bezeichnung der Menschen nur nach einer bestimmten Aeußerungsform ebendieselbe Gesinnung ausdrückt, von der Bileam beseelt war.

Wie die erste von V. 12 anhebende Beschreibung, so läßt nun der Apostel auch diese zweite in

**Vers 17 und 18** ausgehen in eine Berufung auf ein anderes entscheidendes Zeugniß wider die Gegner, indem er mit einem gegensätzlich voranstehenden ὑμεῖς δέ die Leser anweist, wie sie gegen die eben geschilderten einschmeichelnden Verführungskünste dieser Menschen sich stellen sollen; daß sie nämlich, statt durch dies wohldienerische Gebahren sich ködern zu lassen, vielmehr in diesen Menschen die schon früher in apostolischem Weissagungswort vorhergesagten Frevler erkennen sollen. Denn eben um solches Zutreffen der Vorhersagung gerade auf diese Menschen ists ihm wie vorhin bei der Weissagung Henochs im Allgemeinen, so bei dieser apostolischen Weissagung auch im Speciellen zu thun; und darum eben hat er schon vorher in der Beschreibung der Gegner gerade das charakteristische Moment dieser Weissagung κατὰ τ. ἐπ. αὐ. πορ. gleich mit angebracht. Danach ist denn kein Zweifel, daß er einen apostolischen Ausspruch wörtlich citiren will, wie das auch schon daraus erhellt, daß er das explicirende ὅτι nicht wie bei einer allgemeinen Inhaltsangabe unmittelbar an ῥήματα anschließt, sondern erst noch ein ὅτι ἔλεγον ὑμῖν dazwischenschiebt, welches, nachdem ῥήματα schon vorausgegangen, eben nur als Einführung eines wörtlichen Citats gemeint sein kann [1]). Dann muß es aber auch ein schriftliches Wort sein, und zwar ein an die Leser selbst früher gerichtetes Schriftwort. Dies Alles nun trifft zu an der Stelle 2 Pet. 3, 3, welche Judas so eigentlich und förmlich citirt [2]), daß er selbst die dort in V. 2 vorhergehenden und nicht zu der Vorhersagung selbst gehörigen Worte mit anführt. Ja noch mehr: eben diese Worte, die dort nur vom prophetischen und apostolischen Weissagungswort überhaupt handeln, sind bei Judas gleich als Bezeichnung der folgenden Einzelvorhersagung des Petrus von den Spöttern mit dieser in eins zusammengezogen und mit deutlicher Absicht in die dazu erforderliche Gestalt gebracht, indem sowohl das alttestamentlich prophetische Wort als auch die Weissagungsreden des Herrn selbst, welche dort eigentlich den Hauptbegriff in der Bezeichnung des apostolischen

1) vgl. Rampf S. 150, gegen Huther. 2) vgl. Jeffien S. 68.

Wortes bildeten, hier weggelassen, und nur die ῥήματα προειρημένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων selbst beibehalten sind. Dies Alles bildet einen mehr als hinlänglichen Beweis dafür, daß Judas hier eine petrinische Weissagung als erfüllt anführen will [1]), welche er demnach allerdings auch schon in V. 5, worauf das μνησθῆναι unverkennbar zurückweist, im Auge gehabt haben wird. Als einfache Herübernahme des bei Petrus Vorgefundenen ist dann auch das scheinbar zwiefach befremdliche οἱ ἀπόστολοι schon von vornherein sehr natürlich [2]); es ist überdies auch sachlich ganz in Ordnung. Denn [3]) den Plural muß doch Judas in jedem Fall, noch mehr als Petrus, setzen, da er das apostolische oder eigentlich das paulinische Weissagungswort, auf welches dort Petrus hinweist, mit der Einzelvorhersagung des Petrus so, wie oben gezeigt worden, zusammenfaßt. Sodann aber ist nicht abzusehen, warum ein Apostel nicht soll von „den Aposteln" reden können [4]). Judas schließt sich damit, wie z. B. Röm. 16, 7; Eph. 3, 5 zeigt, keineswegs von den Aposteln aus, um so weniger, als er mit seinem τῶν ἀποστόλων eigentlich nur dasselbe sagen will, was Petrus ausdrücklich sagt mittelst des hinzugesetzten ὑμῶν, welches Judas wegen des andern beigefügten Genitivs τοῦ κ. ἡμ. Ἰ. Χρ. natürlich nicht hinzusetzen kann [5]). Denn selbstverständlich nicht alle zwölf Apostel, sondern eben nur diejenigen kann er meinen, welche den Lesern gegenüber solche Vorhersagungen ausgesprochen haben, nämlich Petrus und Paulus [6]), welchen letzteren Judas hier den mehrfachen Beziehungen der petrinischen auf pauliniſche Weissagung zufolge gar wohl mit in Betracht ziehen konnte. Daraus wird erhellen, daß die Geltendmachung seines eigenen Apostolats hier ganz und gar unmotivirt gewesen wäre [7]). Läßt sich aber freilich demungeachtet an der Ausdrucksweise ein gewisses Voranstellen dieser Apostel und Zurücktreten des Verfassers hinter dieselben nicht verkennen, so haben wir daran nur ein neues Zeugniß der schon oben besprochenen anspruchslosen und zurückhaltenden Scheu des Verfassers, sich in ein bereits von zwei Seiten her bestehendes apostolisches Sonderverhältniß zu den Lesern auch seinerseits einzudrängen oder sich gleichberechtigt daneben

---

1) vgl. Stier S. 96. 98, Thiersch, Versuch S. 238, Hofmann, Schriftb. I, 420 und Weiss. und Erf. II, 306. 2) vgl. Hänlein S. 156.
3) das Folgende gegen Stier S. 92. 4) vgl. Hänlein S. 58.
5) vgl. Rampf S. 35 f. 6) gegen Jessien S. 12 f. 7) vgl. Arnaud S. 17 ff.

zu stellen, eine Scheu, welche bei dieser Verweisung auf jene beiden Apostel besonders begründet, ja auch äußerlich veranlaßt war, indem sich eben in dem Ausdruck οἱ ἀπόστολοι ὑμῶν Petrus selbst hinsichtlich seiner Stellung zu Paulus dem Judas als persönlichen Vorgänger in solcher edlen Scheu darstellte. —

c) Die Gegenbildlichkeit des Treibens der Verführer gegenüber Korah's Versündigung.

Vers 19: „Diese sind die, welche Unterschied machen, Sinnliche, die keinen Geist haben". —

Soll dies dritte οὗτοί εἰσιν mit seiner Ausführung des dritten Gliedes von V. 11 sich in derselben Weise wie die beiden vorigen an das Vorhergegangene anschließen, so muß der Vers etwas enthalten, was mit der in den Schlußworten von V. 18 ausgesagten Hingabe der Irrgeister in zügellosen Sinnengenuß aufs engste zusammenhängt. Demnach kann das ἀποδιορίζειν nicht davon gemeint sein, daß sie Spaltungen verursachen[1]), was auch schon der Wortbedeutung des Verbums widerstreitet; und Letzteres gilt zwiefach gegen die Erklärung, welche es reflexiv von dem Sichlossagen von der christlichen Glaubensgemeinschaft versteht[2]) — abgesehen auch davon, daß eine so sehr allgemeine Aussage hier nicht paßt, wo es sich vielmehr ganz unleugbar um ein charakteristisches Einzelmoment in dem Treiben der Verführer handelt. Aber man darf nur beachten, wie auch hier aus den folgenden appositionellen Zusätzen dem ἀποδιορίζειν seine nähere Bestimmtheit erwächst[3]), um augenblicklich zu sehen, daß Judas eine Unterscheidung zwischen „Psychikern" und „Pneumatikern" meint, welche diese Menschen in der Weise machen, daß sie sich selbst eben auf Grund jener Versenkung in die sinnlichen Genüsse, als der angeblichen kühnen Emancipation des Geistes von der Sinnlichkeit und der Durchkämpfung zur rechten Freiheit und Heiligkeit, selbstgefällig Pneumatiker nennen, während sie diejenigen, welche nach gemein christlicher Anschauung in der selbstverleugnenden Enthaltung von all diesen sündigen Genüssen die rechte Freiheit und Heiligkeit sehen, nur die niedrigere Lebensstufe bloser Psychiker zuerkennen; und in dieser Aufrichtung einer selbster-

1) so Benson, Laurmann, de Wette. 2) so auch Rampf S. 411, Huther. 3) vgl. insoweit Schneckenburger a. a. O. S. 224.

fundenen gottwidrigen gegen die gottgeordnete und gottgewirkte christliche Heiligkeit besteht eben die Gleiche ihrer Versündigung mit der Korah's. Auf eben diesen Unterschied geht nun Judas in heiliger Ironie so ein, daß die letztere niedrigere Stufe den hoffärtig also Unterscheidenden selbst zufällt. Sie sind Psychiker, während sie Geist nicht haben — denn in dieser Relation auf ψυχικοί wird dem μή zufolge das Particip gedacht sein. Ψυχικός bezeichnet den Menschen — ihn ganz oder nach einem Theil seines Wesensbestandes —, sofern er in einem vermöge seiner Weltgliedschaft, vermittelst der leiblichen Fortpflanzung ihm eignenden creatürlichen Leben steht und dadurch bestimmt ist. Dies Leben kann nach einem zwiefachen Gesichtspunkt in Betracht kommen: einmal nach der Sündigkeit, welche vermöge der leiblichen Uebererbung desselben von Adam her mit ihm nothwendig gesetzt ist. In diesem Sinn wird 1 Kor. 2, 14 f. der psychische Mensch dem pneumatischen entgegengesetzt, d. h. wie im Zusammenhang ausdrücklich gesagt wird, dem, der τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ empfangen, durch wiedergebärende Wirkung des Geistes Gottes ein sittlich erneuertes, heiliges Leben gewonnen hat. Das Wort aber auch hier so zu nehmen, verbietet erstens der Zweck und Gedanke der Stelle, welchem zufolge sichs um eine sittliche Würdigung der Gegner an sich, nach ihrem eigenen Maßstab handelt, und verbietet zweitens das artikellose πνεῦμα, welches schlechterdings nicht sofort gleich τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ genommen werden darf [1]). Es steht vielmehr, der Art entsprechend, wie es die Gegner bei jenem ἀποδιορίζειν gebrauchen, recht eigentlich in seiner begrifflichen Allgemeinheit: Geist, freie bestimmende Lebensmacht. Der Gegensatz gegen das so gemeinte πνεῦμα führt uns dann aber auch auf den andern Gesichtspunct bei der Betrachtung des ψυχικός. Das damit bezeichnete Leben, wie es oben beschrieben worden, ist kein anderes, als das Gattungsleben, in und mit welchem der Mensch, wie es ihm unfreiwillig angeworden, auch unfrei ist. Denn er hat daran zwar freilich ein geistiges Leben, aber doch nur ein solches, in und mit welchem er noch zwingend bestimmt ist durch das Naturwissen und Naturwollen, welches seinerseits durch die dies Leben vermittelnde Leiblichkeit bedingt und auf die sinnliche Creatur, der der Mensch durch diese Leiblichkeit zugehört, gerichtet ist. Solches in Sinn und

1) vgl. Schneckenburger a. a. O.

Trieb unfrei aufgehende Leben haben aber selbstverständlich die, welche soeben als κατὰ τὰς ἑαυτῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι bezeichnet waren; und zwar haben sie dies Leben, welches ja freilich jedem Menschen eignet, zu ihrem ausschließlichen Leben. Dies letztere liegt indirect schon in dem schlechthinigen ψυχικός und wird ausdrücklich gesagt mit der gegensätzlichen participialen Näherbestimmung. Sie stehen in solchem psychisch unfreien Leben, während — oder eigentlich weil ihnen πνεῦμα fehlt, Geist im Sinn einer Lebensmacht, geistiges Leben in der Bestimmtheit, daß es in persönlichem Selbstbewußtsein und persönlicher Selbstbestimmung sein selbst mächtig ist. Es ist das kein anderes Geistleben als jenes in und mit dem Naturleben dem Menschen eignende; aber es ist dasselbe in einer andern Bestimmtheit, nämlich nach seiner verinnerlichenden Concentrirung im Ich, in der Persönlichkeit, kraft deren der Mensch dies sein geistleibliches Naturleben einheitlich beherrschen, es zum Gegenstand sowohl als zum Mittel der Verwirklichung seiner göttlich ewigen sittlichen Bestimmung machen kann. Also nicht geistiges Leben überhaupt wird den Gegnern abgesprochen, sondern dem, welches ihnen mit ψυχικοί zugesprochen worden, wird dann nur das zuletzt beschriebene freipersönliche Wesen abgesprochen; und auch dies wieder nicht in ontologischem Sinn [1]), daß ihnen die Freipersönlichkeit des Geistes an sich thatsächlich abginge — womit sie ja aufhörten Menschen zu sein [2]) —, sondern nur so, daß es nicht in wirklichem Selbstvollzug als sittlich bestimmende Macht bei ihnen zu Bestand und Wahrheit kommt, und zwar auch so nicht, wie es selbst bei dem natürlichen Menschen — freilich doch wieder nur vermöge einer Gnadenwirkung des Geistes Gottes — wohl dazu kommen könnte. Denn, wie wir schließlich wiederholen, nicht blos die gemein natürliche fleischlich sündige Bestimmtheit des Lebens soll diesen Menschen hier zugeschrieben werden — was ja gar nichts sie Auszeichnendes wäre —; sodern diejenige völlige, absolute Verlorenheit in sarkisch sündiges Wesen, welche da besteht, wo der Mensch aller und jeder, auch der äußersten Gnadenwirkung Gottes, wie sie selbst im natürlichen Menschen geschieht, sich entzogen, m. a. W. „selbst den letzten Pneumarest, das Gewissen, in sich ertödtet hat“ [3]),

---

1) vgl. Rampf S. 411. 2) vgl. Stier S. 101, gegen Bengel.
3) Delitzsch, Psychol. S. 338 Anm.; vgl. auch Stier S. 102 u. Ps. 49, 21.

eine Charakteristik der Verführer, welche mit dem schon V. 4. 8. 12 Gesagten zusammentrifft. —

Damit ist nun auch der zweite Haupttheil, die Beschreibung des Treibens der Frevler gegenüber der Gemeinde in seiner dreifachen Bestimmtheit, in sich abgeschlossen. Immer kürzer haben sich die drei Glieder dieser Beschreibung gestaltet, immer eiliger wendet sich der Apostel von dem widerwärtigen Bild weg, so daß er bei der dritten Wendung, nachdem er diesen Zug nur mit den nöthigsten Strichen gezeichnet, auch nicht einmal mehr wie bei den beiden vorigen Wendungen, ein bekräftigendes Zeugniß anschließt, sondern statt dessen gleich zu einem eigenen Wort der Vermahnung an die Gemeinde übergeht, wie sie sich gegenüber diesen Leuten zu verhalten habe, und zwar gegen sich selbst sowohl als auch gegen jene.

## III. Das rechte Verhalten der Gemeinde gegenüber den Verführern.

### 1. Das rechte Verhalten der Gemeinde in Beziehung auf sich selbst.

Vers 20 und 21. „Ihr aber, Geliebte, euch auferbauend auf eurem allerheiligsten Glauben, in heiligem Geist betend, bewahret euch in der Liebe Gottes, indem ihr wartet auf die Barmherzigkeit unsers Herrn Jesu Christi zu ewigem Leben". —

Es sind deutlich die Grundgedanken der Grußüberschrift und der Einleitung des Briefes, die in dieser Schlußvermahnung wieder aufgenommen werden. Statt in der durch die Verführer empfohlenen sündigen Liebe zu der gottwidrigen Welt und ihren Genüssen zu entbrennen, sollen sie vielmehr in der Liebe Gottes, welche Gott seinerseits ein für allemal ihnen zugewendet hat, nun auch ihrerseits sich selbst erhalten, in der Liebe Gottes, welche, wie oben ausführlich gezeigt worden, die gewisseste Bürgschaft ist sowohl für die erste Begründung und Bewahrung ihres christlichen Heilsstandes in der Gegenwart, als auch für die herrliche Vollendung desselben in der Zukunft. Denn — wie nun dies letztere schon im Hauptsatz liegende Moment in dem participialen Zusatz noch ausdrücklich hervorgehoben wird — denn sie können getrost und sollen darum auch diese Selbstbewahrung in Gottes Liebe begleitet sein lassen von einem Warten auf das Erbarmen unsers Herrn Jesu Christi, d. h. wie wir ebenfalls

schon oben zu V. 2 gesehen haben, auf die höchste und großartigste Vollendung seiner Gnadenwirkung, welche darin besteht, daß er die Seinen in dem schließlichen Gericht, worin er die sündige Welt vernichtet, nicht mit zu Grunde gehen [1]), sondern ihnen dasselbe vielmehr zur Erledigung von alle der äußeren und inneren Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit ihres Heilsstandes, welche mit der Gebundenheit an diese sarkische Leibesnatur und kosmische Welt der Sünde und des Todes jetzt gegeben ist, und zu ihrer Verklärung in die Herrlichkeit seines eigenen verklärten Lebens dienen läßt: denn dies letztere eben ist mit der ζωὴ αἰώνιος, mit dem wesenhaften ewigen Leben gemeint, welches mit εἰς als das Ziel und Endergebniß angefügt ist, worauf es mit solchem Warten hinauskommt. Als Zeugniß und Mahnung gegen die Verführer ist diese zweigliedrige Aufforderung gemeint. Enthielt der imperativische Hauptsatz eine Versicherung von der sittlichen Wahrheit des christlichen Heilsstandes im Gegensatz gegen die Verführer, sofern sie diesen gemeinchristlichen Heilsstand als einen des liebenden göttlichen Wohlgefallens unwerthen und untheilhaftigen verwerfen und erst durch die angebliche Ueberwindung des ihm anhaftenden sinnlich Unreinen mittelst zuchtloser Vertiefung in die Sinnlichkeit zu seiner des göttlichen Wohlgefallens versichernden Vollendung zu bringen vorgeben: so läßt der participiale Umstandssatz diese Wahrheit des christlichen Heilsstandes nur in ihrer triumphirenden Höhe erscheinen, indem er die verklärende Befreiung desselben aus seiner dermaligen sarkischen Unvollkommenheit, und zwar durch die Selbstvollendung der Gnadenwirkung unseres göttlichen Herrn, durch die er gegründet worden, als das unfehlbar gewisse Ziel seines jetzigen Bestandes in Aussicht stellt.

Worin und womit solche der einstigen Heilsvollendung entgegenwartende Bewahrung in Gottes Liebesgemeinschaft geschieht, sagt der dieser Mahnung absichtlich vorausgestellte zweigliedrige Participialsatz V. 20, und zwar mit nicht minder deutlicher Beziehung auf die Gegner. Es geschieht zum ersten durch etwas, das den Gegensatz bildet gegen jenes zerstörende ἀποδιορίζειν, durch Selbstauferbauung auf dem Glauben; und so gewiß dies ἐποικοδομεῖν die stetig fortschreitende sittliche Selbstvollendung des Christen zu einem wahren Glied des heiligen Gotteshauses der Gemeinde durch Ausgestaltung seines

1) vgl. Stier S. 109; Rampf S. 421.

inwendigen neuen Lebens bezeichnet [1]), so gewiß ist auch der Glaube hier wie in der ganz ähnlichen Wendung oben V. 4 nicht die Summe der objectiven Glaubenswahrheit, sondern wie überall das Verhalten des Glaubens, nur eben mit seinem bestimmten Inhalt. Jenes Verhalten der heiligen Selbstbereitung soll in diesem Verhalten rechten Glaubens seinen triebkräftigen Grund haben; und eben um hervorzuheben, daß der letztere allerdings jene erstere auf und aus sich erwachsen zu lassen geeignet sei, nennt der Verfasser ihn ἁγιος, ein heiliges Verhalten; ja er gebraucht sogar den Superlativ, um zu betonen, daß der Gläubige in und mit diesem Glauben schon die höchste und völligste Heiligkeit besitzt. Dieser Superlativ aber, wie überhaupt die ganze Aussage vom Glauben gerade als der rechten Grundlage sittlicher Selbstvollendung steht in unverkennbarem Gegensatz gegen die, welche den wirksamen Grund für die rechte, volle Heiligkeit nicht in solchem einfältigen Glauben, als welcher es nur zu einer niederen Stufe sittlichen Lebens bringe, sondern in einer von diesem Glauben der „Psychiker" hoffärtig sich abwendenden selbsterfundenen Gnosis sehen [2]), ein Gegensatz, der sowohl die obige Fassung der πίστις vom subjectiven Verhalten des Glaubens zwingend erfordert, als auch das mit dem bestimmten Artikel beigefügte ὑμῶν erklärt. Es soll damit, ähnlich wie mit dem ἅπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις V. 4, dieser Glaube als der altbewährte, sichere, gemeinchristliche Besitz bezeichnet werden, den die Leser nicht gegen jene neuerfundene, nebelhafte Weisheit einiger verkehrten Menschen drangeben sollen.

Das Andere, wodurch solche Bewahrung in Gottes Liebe geschehen soll und kann, bringt nun der zweite, dem ersten einfach parallele Participialsatz ἐν πνεύματι ἁγίῳ προσευχόμενοι. Der Gegensatz gegen die Frevler, dem der erste Participialsatz mehr eine Beziehung auf das ψυχικοί gab, schließt sich in diesem zweiten offenbar an das πνεῦμα μὴ ἔχοντες an [3]). Während jene zur wahren geistigen Vollendung in der Vereinigung mit Gott dem reinen Geist durchzudringen vermeinen durch ein Hinabsteigen in die schmutzigen Tiefen der sinnlichen Welt und Natur, welches sie vielmehr als völlig geistlos im oben besprochenen Sinn darstellt: so können und mögen sich die christlichen Leser zu Gott erheben mit Worten oder Gedanken des Ge-

---

1) vgl. Rampf S. 417. 2) vgl. Rampf S. 418. 3) vgl. Hänlein, Rampf S. 419.

bets, welches bei ihnen auf Grund und in Kraft des ihr gesammtes Leben durchwaltenden heiligen Geistes geschieht und mithin eigentlich nur Bethätigung und Ausdruck ist einer geistig sittlichen Lebensgemeinschaft mit Gott, welche, auf der innerlichen wirksamen Gegenwart dieses heiligen Gottesgeistes selbst beruhend, auch die völligste und wesenhafteste ist, die es irgend geben kann. Eben nur diese Seite des Gebets, daß es unmittelbarster Ausdruck des Gemeinschaftsverhältnisses zu Gott ist, will der Apostel durch die hiefür geeignete und auch sonst bräuchliche Bezeichnung προσεύχεσθαι hervorheben[1]); das Moment des bittenden Begehrens bleibt, dem Gedankenzusammenhang entsprechend, außer Betracht[2]). Ebenso dem Gedankenzusammenhang angemessen ist die auch mit großer Feinheit angebrachte Hervorhebung der göttlichen Dreieinigkeit; denn der christliche Heilsstand, dessen treue und freudige Bewahrung hier den Lesern ans Herz gelegt werden soll, erscheint gerade durch Zurückführung auf seine dreifache persönliche Begründung in Gott recht stark in seiner völligen Wahrheit und gewissen Verbürgung. —

### 2. Das Verhalten der Gemeinde gegenüber den Irrenden.

Vers 22 und 23: „Und die einen überführet, wenn sie zweifeln, andere aber rettet, sie aus dem Feuer reissend; wieder andere aber bemitleidet in Furcht, hassend auch das vom Fleisch her befleckte Gewand". —

Wir schließen uns mit dieser Uebersetzung ganz an den Tischendorf'schen Text (καὶ οὓς μὲν ἐλέγχετε διακρινομένους, οὓς δὲ σώζετε ἐκ πυρὸς ἁρπάζοντες, οὓς δὲ ἐλεᾶτε (ἐλεεῖτε) ἐν φόβῳ, μισοῦντες καὶ κτλ.), welcher nicht blos durch die richtig gewürdigten äußeren Zeugnisse, sondern auch durch den trefflichen Gedankenfortschritt, den er darstellt, als der ursprüngliche sich empfiehlt. Es handelt sich um das Verhalten nicht sowohl gegen die Verführer, als vielmehr gegen die, welche von dieser Verführung bereits erfaßt sind, und zwar in aufsteigender Weise je nach der Stärke solchen Erfaßtseins[3]). Da stehen denn zuerst solche, welche zweifeln[4]), welche bei ziemlicher Hinneigung zum Irrthum, doch durch die Bedenken,

1) vgl. Rampf S. 415. 419. 2) gegen Stier S. 107. 3) gegen Rampf S. 423. 4) vgl. Mtth. 21, 21; Apg. 10, 20; 11, 12; Röm. 4, 20; 14, 23; Jak. 1, 6.

welche ihnen ihr christlich sittliches Urtheil dagegen aufnöthigt, von der entschiedenen Hingabe noch zurückgehalten werden [1]). Denn mag auch allerdings ihr Zweifeln seinen Grund in der ἀπιστία haben, so ist doch damit noch keineswegs gesagt, daß sie bereits die πίστις verloren, d. h. den Glauben förmlich und entschieden aufgegeben haben [2]), sondern nur, daß sie eben jetzt in ihrem Glauben wankend, klein- und schwachgläubig sind. Das διακρίνεσθαι ist doch nicht blos ein Zweifeln an der christlichen Heilswahrheit, sondern auch, und nach dem Zusammenhang zunächst, an der Wahrheit der Lehre der Verführer [3]). Danach kann denn auch das ἐλέγχειν nicht blos im Sinn des Strafens durch Vorhalten ihrer Sünden gemeint sein; sondern solche, die über die sittliche Wahrheit und Statthaftigkeit jener andern Lehre noch Gewissenszweifel haben, die soll man, diese Handhabe benützend, von der Unsittlichkeit und Heillosigkeit dieser Lehre überführen, soll ihr noch schwankendes Urtheil zu einer Verurtheilung dieses Wahnes bestimmen und sie dadurch zum entscheidenden Bruch mit ihrer Neigung zu demselben bringen — ein Gebrauch des ἐλέγχειν, wie er auch 1 Kor. 14, 24 ff.; Tit. 1, 13; Hebr. 12, 5; Matth. 18, 15 vorkommt.

Gilt es also bei diesen, sie mittelbar zu retten, indem man sie durch Ueberführung vor dem Abfall bewahrt [4]), so ist, wie nun

**Vers 23** fortfährt, bei Andern schon ein wirkliches Retten erforderlich in dem eigentlichen Sinn, wie man Einen aus einem Brand herausreißt. Denn nicht an das Feuer des zukünftigen Gerichts ist gedacht; sondern es soll nur mit diesem bildlichen Ausdruck [5]) recht anschaulich gemacht werden, wie völlig die, um die sichs hier handelt, bereits von der Verderbensmacht des Irrthums umstrickt sind. Umstrickt — denn es liegt in dem Bilde, daß sie doch wenigstens innerlich, mit ihrem eigentlichen Personleben, dem verderblichen Wahn noch nicht für immer erlegen sind. Aber eben darum thut eiliges, entschlossenes, sozusagen gewaltsames Herausreißen Noth, damit es nicht bis zu diesem hoffnungslosen Aeußersten mit ihnen komme, und sie solche werden, wie sie nun das dritte Glied beschreibt, solche nämlich, bei denen nur Mitleiden möglich und angewendet ist, tiefes, herzliches Mitleid mit dem selbsterwählten Verderben einst hochbegnadigt gewese-

---

1) vgl. Bengel, de Wette. 2) Huther. 3) vgl. Brückner.
4) vgl. Brückner. 5) vgl. Witsius, Hänlein, Rampf S. 425.

ner Brüder; nämlich — wie der Apostel näher bestimmend hinzufügt — ein Mitleiden, welches seine bestimmende Eigenthümlichkeit gar nicht mehr an dem Trieb, zu helfen, hat und haben kann, sondern nur an Furcht, d. h. an derjenigen Verfassung des Personlebens, wornach man dabei auf seiner Hut ist, weil man sich bewußt ist, unrichtig handeln und infolge deß Schaden nehmen zu können [1]). Der folgende Participialsatz schließt sich dann an als begründende Nähererklärung, wiefern hier, beim Mitleid mit den Verlorenen, solche sittliche Furcht bestimmend sein muß, insofern nämlich, als sie selbst den vom Fleisch her befleckten Rock sittlich verabscheuen sollen. Nicht nur diese unsittlichen Menschen selbst, sondern auch das, was selbst nur mittelbar ja auch nur durch äußerlichen Zusammenhang mit jenen Menschen, an ihrer fleischlichen Befleckung Theil hat, soll ihnen ein Gegenstand sein, vor dessen Berührung sie einen sittlichen Abscheu haben. Da ist freilich für die Leser Grund genug, sich ernstlich in Acht zu nehmen, daß sie nicht infolge ihres Mitleids mit den verlorenen Brüdern sich so mit denselben zu thun machen, daß sie dadurch, und zwar natürlich in noch viel intensiverer Weise als jenes Bild es ausdrückte, mit ihrer fleischlich sinnlichen Befleckung in Berührung treten, oder wie es Paulus 1 Tim. 5, 22 ausdrückt, sich fremder Sünden theilhaft machen müßten. Es ist derselbe Gedanke, wie in 1 Kor. 5, 11 oder in 2 Joh. 10, 11 oder nach einer andern Seite in Tit. 3, 10. 11.

Hat diese Schlußvermahnung der Einleitung V. 3 und 4 entsprochen, so folgt nun, in derselben Weise der Grußüberschrift entsprechend.

## Der doxologische Abschluß des Briefes.

Vers 24 und 25: „Dem aber, der da vermag euch [2]) ohne Fall zu behüten und makellos in Frohlocken, vor seine Herrlichkeit zu stellen dem alleinigen Gott, unserm Heiland durch Jesum Christum unsern Herrn, Herrlichkeit, Majestät, Kraft und Macht vor aller Zeit und nun und in alle Ewigkeit. Amen". —

Von dem, was der Apostel den Christen sowohl in Bezug auf sich selbst zur Bewahrung, als auch in Bezug auf die bereits Sinken-

1) vgl. z. 1 Pet. 1, 17 S. 63. 2) ὑμᾶς, nicht mit Tischendorf αὐτούς, wird zu lesen sein.

den oder Gefallenen zur Errettung von dem verderblichen Unwesen zu thun anbefohlen hat, wendet er seinen Blick naturgemäß hinauf zu dem Gott, dessen Gnadenmacht und Gnadenwirkung ja doch hinter dem allen als der letzte eigentlich bewirkende Grund stehen muß, und spricht in freudig gehobenem Ausdruck gläubiger Gewißheit solche gnädige Machtherrlichkeit lobpreisend ihm zu. Denn es muß im Interesse des rechten Verständnisses von vornherein geltend gemacht werden, daß, wie 1 Pet. 4, 11, nicht ἐστω, sondern ἐστίν zum Prädicat ergänzt sein will. An die Stelle des allgemeinen τηρεῖν, welches V. 1 auf Gott als den bewirkenden Grund zurückgeführt war, setzt der Apostel hier in der Beschreibung Gottes nach seinen Wirkungen, mit Rücksicht auf die vorher besprochenen Gefahren, den Ausdruck φυλάσσειν behüten, dem dann hinwiederum auch das dem Object hinzugefügte Objectsprädicat als Angabe des dauernden Thatbestandes entspricht, welcher das Ergebniß, das in Bezug auf jene Gefahren fortwährende Ergebniß des Behütens an den Lesern ist, nämlich das nie und nimmer zu Fall Kommen, welches darum aber einzelnes Straucheln nicht ausschließt. Die zweite zur Benennung Gottes dienende Wirkung ist dann das Endergebniß der ersten, so daß das καί, nach Art eines wav consecutivum, mit „und so", „und dadurch" wiedergegeben werden könnte. Die Herrlichkeit Gottes ist seine unmittelbare Selbstdarstellung, in der er einst erscheinen wird in Jesu Christo, wenn derselbe in der Herrlichkeit seines Vaters [1]) aller Welt sichtbar hervortreten wird. Von dieser seiner herrlichen Erscheinung wird aber Gott in zwingender Weise alle Menschen eine Erfahrung machen lassen, welche sich natürlich je nach der Gottgemäßheit oder Gottwidrigkeit ihres Lebens verschieden, immer aber in geschickentscheidender Weise bestimmt. Den Christen nun kann und wird Gott eben vermöge jenes Behütens seine Herrlichkeitserscheinung als solchen zu erfahren geben, deren Leben ein fleckenlos heiliges ist, und mithin in einer Weise, daß sie darob frohlocken, in der Weise nämlich, daß er diese seine, oder was dasselbe, Christi Herrlichkeit von ihm aus auf sie überstrahlen, überströmen läßt und dadurch die Vollendung ihres Heilsstandes in das verklärte Leibesleben ewiger Gottesgemeinschaft zu Wege bringt.

---

1) vgl. Mtth. 16, 27 u. oben zu 2 Pet. 3, 10 S. 130.

Im Hinblick auf diese letztgenannte Heilswirkung ist nun die persönliche Benennung Gottes in

Vers 25 gemeint. Denn man darf nicht μόνῳ θεῷ so abgetrennt für sich nehmen, daß dann σωτῆρι nur als Apposition sich anfügt; vielmehr wie auch sonst dies μόνος θεός nie als selbstständige, sondern immer als auf andere Attribute bezügliche Bezeichnung Gottes vorkommt [1]), so ist auch hier das μόνος vielmehr nur auf das eng mit σωτήρ verbundene θεός zu beziehen: „dem, der allein so Gott ist, daß er unser Heiland ist durch Jesum Christum." So aber, als den, der sowohl hinsichtlich der Gegenwart, als auch der Zukunft, für uns Heilsverwirklicher ist, und zwar gerade durch Vermittlung Jesu Christi unsers Herrn, so nennt ihn Judas aus ähnlichem Grund, wie Paulus 1 Tim. 1, 1; Tit. 1, 1; 3, 4; oder wie Johannes am Schluß seines ersten Briefes den Gott, den wir in Jesu Christo erkennen, als den allein wahrhaftigen Gott und jeglichen anders erkannten als Götzen bezeichnet, nämlich zur warnenden Bevestigung der Leser in christlichem Glauben und christlicher Glaubenserkenntniß gegenüber einer widerchristlichen Weisheit, welche, wie sie Christum als göttlichen Heilsmittler für Gegenwart und Zukunft verleugnet, so auch von dem durch diesen Jesus Christus vermittelten und noch zu vermittelnden Heilswerk als der wesentlichen Selbstbethätigung Gottes, in welcher und in welcher allein er sich zu erkennen gegeben hat und erkannt sein will, nichts wissen will, sondern auf dem selbsterwählten Weg natürlicher Speculation unmittelbar in Gottes Wesen einzudringen und so erst in die rechte höhere Gemeinschaft mit ihm sich zu erheben wähnt.

Darum häuft denn auch Judas auf diesen nach seinem Heilswerk in Christo benannten Gott eine solche Fülle von sich steigernden Attributen des Gottseins, und zwar von solchen, mit welchen er ihm nur das nachträglich zuspricht, was in jenem δυναμένῳ V. 24 als dessen Möglichkeitsgrund schon vorausgesetzt war. Ihm eignet — in der ganzen denkbaren Fülle des Begriffs — Herrlichkeit, nämlich in dem Sinn, wie er durch die unmittelbar vorhergegangene Bezeichnung Gottes sich von selbst bestimmt: glorreiche Erweisung seiner selbst als des machtherrlichen Heilsverwirklichers [2]); er hat also nicht blos überhaupt Herrlichkeit, welche er, sondern hat sie auch gerade so, wie

1) Joh. 7, 3; Röm. 16, 27; 1 Tim. 1, 17. 2) vgl. zu 2 Pet. 3, 18.

er sie demnach einst auch über seine Gläubigen ausströmen kann; und zwar, wie dieser Begriff nun steigernd näherbestimmt wird, ist es eine Herrlichkeit, wie sie dem zukommt, der, indem Heilsmittler, zugleich der schlechthin Erhabene, der Allerhöchste ist: sie ist Majestät *μεγαλωσύνη*, nicht wesentlich verschieden von *μεγαλειότης* 2 Pet. 1, 16. War mit diesem Paar gleichsam der äußere Besitz genannt, der Gotte zur heilsvollendenden Mittheilung zu Gebot steht, so nennt das zweite Paar die persönliche Fähigkeit Gottes, diese heilsvollendende Mittheilung herbeizuführen. Ihm eignet *κράτος*, übergewaltige Stärke, die Entwicklung der Gemeinde und der Welt der glorreichen Verwirklichung seines Heilswillens über beide als ihrem Ziel entgegenzuführen; und zwar eignet ihm dafür nicht nur das subjective Kraftvermögen, sondern, wie *ἐξουσία* wiederum steigernd hinzufügt, auch die objective schrankenlose Machtvollkommenheit, diese Kraft in solcher Weise überall und immerfort zu bethätigen. Wie aber schon bei diesen vier Prädicaten selbst, so liegt auch bei der ihnen schließlich hinzugefügten Näherbestimmung der Ewigkeit das Bedeutsame in ihrer Beziehung auf den Gott, der und wie er als Inhaber dieser Dinge oben bezeichnet war. Der Gott des Heils in Christo ist es, dem solche Machtherrlichkeit vor aller Zeit, in der Zeit und über alle Zeit hinaus eignet, womit gesagt ist, daß er eben vor und in der Zeit und über sie hinaus gerade und nur als Gott des Heils in Christo lebt und in solcher Machtherrlichkeit lebt. Es ist ihm wesentlich, der machtherrliche Gott des Heils zu sein; so lang er ist und sein wird, in ewiger Zeitlosigkeit, ist er Gott des Heils in Christo. Und wie das abermals eine Verurtheilung jener gottwidrigen Weisheit ist, so ist es auch ein abermaliges kräftiges Zeugniß von der wesenhaften Wahrheit und der ewig festen Begründung des christlichen Heiles; und darauf ist es auch berechnet, wenn Judas nicht blos die Ewigkeit, sondern auch diese gegenwärtige Zeit ausdrücklich nennt, so jedoch, daß sie, die christliche Heilsgegenwart, gleichsam eingeschlossen ist zwischen zwei Ewigkeiten, in deren einer ihre ewige Begründung, in der andern ihre ewige Vollendung liegt. —

# Historisch kritische Schlußbetrachtungen.

## §. 1. Das Verhältniß des Judasbriefes zum 2. Brief Petri.

Nachdem für die Abhängigkeit unseres Briefes vom 2 Pet. während der Auslegung selbst ausreichender Beweis geliefert worden ist, so kann sichs in den folgenden Ausführungen nicht mehr um einen solchen Beweis handeln, sondern wir haben nur noch die Aufgabe, zu zeigen, wie diese Abhängigkeit auch in der äußeren Beschaffenheit beider Briefe im Ganzen und im Einzelnen sich abspiegelt. Um so mehr werden wir uns dabei auf die bedeutsamsten Züge beschränken können und so die Gefahr vermeiden, Bestätigungen für unsere Ansicht aus kleinen, gänzlich indifferenten Einzelheiten künstlich oder gewaltsam herauszupressen. Wenn aber die bisherige Kritik der beiden Briefe immer wieder in diesen Fehler gerathen ist, so rührt das von dem falschen Gesichtspunct her, unter welchen man, soviel ich sehe, die ganze Frage zu stellen sich gewöhnt hat. Man sucht in stetiger gegenseitiger Ueberbietung nach Beweisen für die schriftstellerische Originalität des einen oder des andern Verfassers, wobei gar nichts zu gewinnen, vielmehr nur eine von vornherein augenfällige und für die historische Kritik gleichgiltige Thatsache zu constatiren ist. Denn ich stehe keinen Augenblick an, mit dem feinfühlendsten und scharfsichtigsten Beobachter fremder Individualitäten, mit Herder, zu erklären, daß im Brief Judä eine weit größere schriftstellerische Ursprünglichkeit des Verfassers als im 2 Pet. sich ausprägt. Die Beweisführung für das Gegentheil, wie sie besonders Dietlein mit beharrlichem Eifer und oft scharfsinnig versucht, kann ich nur für ein von vornherein verfehltes Unternehmen ansehen. Allein der eigentliche Fragepunct ist die geschichtliche, oder wenn man will, die sachliche Abhängigkeit des einen Briefs vom andern, und diese kann bei aller schriftstellerischen Originalität des Judasbriefes doch gar wohl gerade ihm zugesprochen werden. Wenn — wie es nach unserer Anschauung zu stehen kommt — wenn Judas die dermaligen Erscheinungen innerhalb der Lesergemeinden diesen als die in 2 Pet. ihnen vorhergesagten aufzeigen will, so kann, ja muß er seine Beschreibung derselben so augenfällig als möglich nach der in 2 Pet. gegebenen gestalten, der geschichtliche Inhalt und Zweck seines Briefes nöthigt ihn dazu. Und wenn auch bei der

inneren Vergleichung beider Briefe dem des Judas, gegenüber dem petrinischen, die weitaus größere geistige Ursprünglichkeit und Körnigkeit zugesprochen werden muß, so ändert das zunächst gar nichts an jenem historischen Sachverhalt an sich, und beweist nicht, daß der Judasbrief das Original, und 2 Pet. dessen ungeschickte Verballhornung ist; sondern nur daß Judas jenes sachlich geschichtliche Abhängigkeitsverhältniß seines Briefes zu 2 Pet. nicht in armseliger Ungeschicktheit, sondern in geistvoller und gewandter Reproduction durchgeführt hat. Dies letztere im Einzelnen nachzuweisen [1]), wird also unsere eigentliche Aufgabe sein, deren Lösung wir aber erst durch einige allgemeinere Bemerkungen einleiten und unterstützen wollen.

Wenn der 2. Petrusbrief, also insonderheit seine Vorhersagung, erst nach dem Brief Judä fingirt wäre, so könnte das doch nur in dem Interesse geschehen sein, die apostolische Weissagung, auf welche Jud. 17. 18 sich beruft, dem hochangesehenen Apostel Petrus selbst in den Mund zu legen. Nun aber beruft sich ja 2 Pet. 3, 2 mit denselben Worten ebenfalls auf apostolische Weissagung überhaupt; und folglich würde der Verfasser dieses Briefes statt einer ursprünglichen Weissagung des Petrus, auf die doch Alles ankäme, nur wieder dieselbe Verweisung auf frühere apostolische Weissagung bringen, die schon Jud. 17 vorlag und der er eben mit seinem pseudepigraphen Brief eine petrinische Weissagung zur Unterlage geben wollte. Welch ein Uebermaß von Gedankenlosigkeit!

Zum Andern aber wird eben diese Berufung auf apostolisches Weissagungswort in beiden Briefen offenbar mit Verschiedenem zusammengestellt: 2 Pet. 3, 2 wird damit eine Weissagung von frevelhafter Verhöhnung der Parusie eingeleitet, Jud. 17 dagegen steht sie mit Bezug auf eine freigeisterische Sittenlosigkeit und Fleischespflege, während jene Leugnung der Parusie dabei auch nicht mit einer Silbe erwähnt oder selbst nur angedeutet ist. Wäre nun 2 Pet. nur eine Bearbeitung des Judasbriefes, so wäre schon überhaupt unbegreiflich, wie der Verfasser nur dazu kommen konnte, neben der Weissagung von der bei Judas besprochenen Häresie der Unsittlichkeit auch noch eine besondere Weissagung von künftiger Verhöhnung der Parusie aufzu-

1) vgl. die gegentheiligen Ausführungen hauptsächlich bei Jessien S. 82 ff., Arnaud S. 102 ff., Rampf S. 156 ff., Brückner S. 123 ff. u. 163 ff. Huther S. 325 ff., de Wette, Einl. S. 390 ff., Bleek, Einl. S. 574 ff.

stellen; vollends undenkbar aber ist, daß er jene aus dem Judasbrief entnommene Anführung früherer apostolischer Weissagung nicht zu demjenigen Theil seiner Weissagung gestellt haben sollte, der wirklich mit dem Judasbrief zusammentrifft, nämlich zu Cap. 2, sondern gerade zu dem soeben erwähnten zweiten Theil derselben, 3, 2 ff., der doch dem Judasbrief total fremd ist. Dagegen erklärt sich Alles einfach und befriedigend, wenn Judas später geschrieben hat.

Aus der Vergleichung von 2 Pet. 2, 1 mit 3, 3 haben wir erkannt, daß die in Cap. 2 vorhergesagte Verirrung als Anfang des am Ende auftretenden Frevels Cap. 3, 4, und dieser letztere als jener ersteren Vollendung geweissagt ist. Wenn also, wie aus Jud. zu ersehen, eine Erfüllung eingetreten ist, so wird sie zunächst im Aufkommen jener ersteren Verirrung, der grundsätzlichen Sittenlosigkeit bestanden haben, wie es auch im Judasbrief erscheint. Aber eine richtige Erkenntniß konnte und mußte darin nur die erste Phase, den vorbereitenden Anfang dessen erkennen, was dann nach 2 Pet. in den letzten Zeiten in einer frevelhaften Verspottung der eschatologischen Hoffnungen zu seiner äußersten Vollendung reifen werde. Und eben deßhalb, weil Judas seine Leser zu desto schärferer Warnung in den bei ihnen aufgetretenen Irrgeistern bereits die Anfänge jenes äußersten, unmittelbar dem Endgericht entgegengehenden Widerstreits gegen die christliche Wahrheit erkennen lehren will, darum bezieht er sich, obwohl er nur erst auf das erste Stadium desselben als bereits eingetreten hindeuten kann, dennoch auf das Weissagungswort, womit Petrus in seinem an dieselben Leser gerichteten Brief 3, 3 die Vorhersagung der zweiten, letzten Stufe jenes Widerstreits eingeleitet hat.

Diese an sich schon für die Posteriorität des Judasbriefes zeugende Nichterwähnung von Verhöhnern der Parusie wird aber in ihrer Beweiskraft noch verstärkt durch ihr Zusammentreffen mit dem andern, ebenfalls für sich schon die spätere Abfassung des Judasbriefes beweisenden Umstand, daß er bereits auf Jerusalems Zerstörung als geschehene Thatsache hinweisen kann. Denn solang dies furchtbare Gericht über das ungläubige Israel noch in nächster oder naher Vergangenheit vor Augen stand, war in der That jener Hohn und Spott über die Zukunft des Herrn nicht wohl denkbar. Die Ankündigung derselben durch Jesum hatte nun eine Erfüllung gefunden, welche zwar noch keine endgiltige war, eben deßhalb aber das gewisse Eintreffen einer solchen aufs Neue verbürgte. Erst als dieselbe dann doch wie-

der längere Zeit nicht eintraf, und im Zusammenhang damit der Eindruck der jerusalemischen Gerichtskatastrophe sich allmählich abschwächte, und sie selbst in Vergessenheit zu gerathen begann, erst seit dem konnte auch jene freche Leugnung der letzten großen Zukunft des Herrn sich wieder erheben und Boden unter den Christen gewinnen. Gehen wir nun unter dem günstigen Eindruck dieser allgemeineren Betrachtungen ans Einzelne.

Als Hauptargument für die Ursprünglichkeit des Judasbriefes führt man in der Regel die Erscheinung an, daß Judas meist, insonderheit bei den geschichtlichen Anführungen, das Speciellere, Genauere hat, 2 Pet. das Allgemeinere. Das ist denn allerdings eine unleugbare Thatsache. Ebenso fest steht im Allgemeinen der kritische Grundsatz, daß von zwei Aussagen desselben Inhalts die mehr in die einzelnen charakteristischen Momente eingehende die ursprünglichere, dagegen die allgemeinere die spätere, excerptorische oder gar verflachende Ueberarbeitung sei. Aber so gewiß dieser Grundsatz da gelten muß, wo sichs um das Verhältniß zweier Weissagungen oder zweier geschichtlicher Berichte oder überhaupt zweier nach Charakter und Zweck ganz gleicher Aussagen handelt, so gewiß hat er schlechterdings keine Geltung wo derselbe Inhalt in zwei sonst charakteristisch verschiedenen Schriften behandelt ist. Insbesondere dreht sich dieser Grundsatz geradezu um, wenn es die Vergleichung zweier Schriften gilt, von denen die eine eben das weissagend ankündigt, was die andere als eingetretene Erfüllung jener Weissagung schildern will. Da wird sichs immer von selbst und nothwendig so gestalten, daß der Verfasser der späteren Schrift in seiner Beschreibung der erfüllungsgeschichtlichen Erscheinungen die der Natur der Sache nach allgemeineren und dunkleren Züge der Weissagung möglichst so specialisirt, daß sie einerseits verständlicher werden, und andrerseits ihre genaue Anwendbarkeit auf die geschichtliche Gegenwart, die ja natürlich weit schärfere Einzelschilderung erfordert und an die Hand gibt, desto handgreiflicher zu Tage tritt.

Zwei der auffallendsten Belege für dieses Verhältniß zum 2. Petrusbrief stehen dicht neben einander Jud. 9 und 10 einerseits und 2 Pet. 2, 11 und 12 andrerseits. Die Stelle 2 Pet. 2, 11, welcher Jud. 9 entspricht, scheint mit ihrem allgemeinen Satz, wie wir schon sahen, auf den einzelnen Vorgang Sach. 3, 3 hinzudeuten. Aber es ist so, wie es dort steht, schwer verständlich, und überdies gehört auch

der Vorgang selbst nicht der thatsächlichen Wirklichkeit, sondern einer bloßen Vision jenes tief apokalyptischen Propheten an. Da ist es denn sehr natürlich, daß Judas dafür ein anderes Beispiel einsetzt, woran ihn die Petrusstelle leicht erinnern konnte, ein Beispiel, welches an eine geschichtliche Thatsache, und zwar an eine besonders bekannte Thatsache der alttestamentlichen Geschichte sich anschließt, und welchem derselbe Gedanke, wie jener Sacharjastelle sich entnehmen ließ, während es zugleich als Bestandtheil der sagenhaft ausgeschmückten religiösen Ueberlieferung für den polemischen Zweck des Briefes, die Irrlehrer aus ihren eigenen Quellen zu überführen, weit geeigneter war.

Ebenso verhält sich Jud. 10 zu dem nächstfolgenden Vers bei Petrus, 2, 12. Judas sagt, wie die Auslegung gezeigt hat, ganz dasselbe wie Petrus. Aber die äußerst harte und gewaltsam verschränkte Gestalt, worein diese Aussage bei Petrus infolge ihrer Zusammenfassung in einen Satz gerathen ist, die hat Judas durchbrochen durch eine höchst gelungene Auflösung in zwei Parallelsätze, die er dadurch herstellt, daß er den eingeschobenen Relativsatz, in der That gerade den lahmen Fuß der petrinischen Periode, als selbstständigen Satz voranstellt und dann aus dem φυσικά den dem Prädicat dieses ersten Satzes (οἴδασιν) entsprechenden Verbalausdruck φυσικῶς ἐπίστανται bildet, mittelst dessen er den übrigen Inhalt des petrinischen Verses als gleichförmigen, aus Vorder- und Nachsatz bestehenden zweiten Satz dem ersteren an die Seite setzen kann.

Diese Methode der Verdeutlichung durch Auseinanderlegen sehen wir Judas auch sonst anwenden. Die beiden Momente, welche wir 2 Pet. 2, 1 in dem einheitlichen Ausdruck τὸν ἀγοράσαντα αὐτοὺς δεσπότην zusammenbefaßt fanden, vertheilt Judas V. 4 auf zwei parallele Participialsätze, und auch die zwiefache Beziehung, welche bei Petrus das δεσπότης in sich schloß, kommt bei Judas durch die zwei Bezeichnungen δεσπότης und κύριος gesondert zur Aussage. Ueberdies setzt Judas auch noch den Namen Ἰησοῦς Χριστός hinzu, dessen Fehlen den petrinischen Wortlaut der Gefahr des bedeutsamen Mißverstandes aussetzte, als handle sichs um eine directe Verleugnung Gottes selbst. Ebenso wird die Aussage von dem Strafgericht über die Engel, welche 2 Pet. 2, 4 so zusammenfassend gehalten ist, daß sie mißverständlich (wie noch heute) auf den Fall Satans bezogen werden konnte, in Jud. 6 durch die unzweideutige Angabe ihrer Versündigung vervollständigt und vor jenem Mißverstand sichergestellt;

und auch die Bezeichnung des Strafgeschickes selbst bei Judas gibt sich deutlich als eine erleichternde Umformung des etwas ungefügen petrinischen Ausdrucks, besonders der sonderbaren und schwerverständlichen Wendung *σειραῖς ζόφου ταρταρώσας* und der fast schon ans Fehlerhafte streifenden Zusammenstellung *παρέδωκε τηρουμένους*. Die 2 Pet. 2, 6 den Namen Sodom und Gomorrha hinzugefügte Bezeichnung *πόλεις* erweitert Judas zu dem geschichtlich genaueren, die Furchtbarkeit dieses Gerichts noch verschärfenden Zusatz *καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις*. Wie bei den Engeln, so nun auch bei den Sodomiten gibt Judas eine genaue Bezeichnung der bei Petrus kaum angedeuteten Versündigung, und zwar mit Benützung des petrinischen Ausdrucks *πορεύεσθαι ὀπίσω σαρκός*, dem er aber das höchst charakteristische, verdeutlichende *ἑτέρας* beifügt. Die Vorbildlichkeit dieses Strafgerichts aber, welche Petrus undeutlich und ungenau mit seinem kurzen *ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν* ausgedrückt hatte, bezeichnet Judas richtig und deutlich mit dem ausführlicheren *πυρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι*.

Besonders originell und gelungen tritt diese verdeutlichende Auseinanderlegung in Jud. 12. 13 gegenüber 2 Pet. 2, 13b hervor. Den Hauptgedanken dieser Stelle, den Mißbrauch der Liebesmahle durch die Verführer, welchen Petrus nur indirect hauptsächlich in dem schwerverständlichen Participialsatz *ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν* angedeutet hatte, stellt Judas klar und bestimmt als Hauptsatz voran, indem er mit geistvoller Gewandtheit das seltsame *ἐν ταῖς ἀπάταις* in die zwei gesonderten Bezeichnungen der Liebesmahle selbst und ihres verführenden Mißbrauchs durch die Irrlehrer auseinanderlegt und dazu zwei Wörter wählt, von denen das erste, *ἀγάπαι*, aufs glücklichste mit dem *ἀπάταις* selbst zusammenklingt, während das andere, *σπιλάδες*, eine dem *σπῖλοι* (*καὶ μῶμοι*) angepaßte Bezeichnung ist, welche vor diesem Wort noch das voraus hat, daß sie statt der darin nur sehr allgemein ausgedrückten sittlichen Beziehung der Irrlehrer zum Gemeindeleben überhaupt die verderbliche Stellung derselben gerade zu den Liebesmahlen selbst in der significantesten Weise zeichnet. Denn daß diese *σπιλάδες* des Judas eine originelle Abänderung der petrinischen *σπῖλοι*, und nicht die letzteren eine mißverständliche Correctur der ersteren sind, ergibt sich wohl schon daraus, daß „Klippen" in Bezug auf Liebesmahle sicherlich ein Bild sind, das nicht der Natur der Sache nach von selbst sich darbot, sondern erst

durch die äußere Nothwendigkeit, einen an σπῖλοι anklingenden Begriff zu bekommen, an die Hand gegeben werden konnte.

Wie dieselbe Vertheilung des Gedankens auf gesonderte Aussagen im Interesse der Verdeutlichung in Jud. 12 und 13 gegenüber 2 Pet. 2, 17 erscheint, haben wir bereits während der Auslegung (S. 243) nachgewiesen; wir haben nur noch die bestätigende Bemerkung hinzuzufügen, daß Judas das Bild von der Quelle ganz aufgibt und das ἄνυδρος lieber zu dem Bild von den Wolken zieht, weil einerseits die Bezeichnung πηγαὶ ἄνυδροι allerdings etwas Seltsames, eine Art contradictio in adjecto enthält, und andrerseits doch auch bei Petrus schon in der Bezeichnung der ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι das Moment des Wasserlosen mit eingeschlossen ist, so daß also Judas eigentlich nur eine indirecte Tautologie durch diese Zusammenziehung vermeidet. Das führt uns aber auf einen zweiten eigenthümlichen Zug an dem Abhängigkeitsverhältniß unsers Briefes zu 2 Pet.

Wir haben früher schon [1]) darauf hingewiesen, daß die Weissagung 2 Pet. 2 in einer starken Erregung geschrieben ist, infolge deren der Verfasser die sprachlich und sachlich genaue Gliederung seiner Aussagen weniger beachtet und besonders dadurch ein gewisses regelloses Fluctuiren hineinbringt, daß er unwillkürlich in immer neuen Ansätzen immer wieder auf die Beschreibung der Irrlehrer und ihres schändlichen Wesens zurückkommt. Wie dies ein Zeichen von der Ursprünglichkeit der Weissagung, so ists hinwiederum ein Zeichen von der späteren Abfassung des Judasbriefes, wenn wir denselben auf reinliche Ausscheidung des Gleichartigen und Zusammenziehung des tautologisch Wiederkehrenden ebenso glücklich als geschickt Bedacht nehmen sehen. Am auffälligsten tritt das in dem mittleren, dem Hauptabschnitt des Briefes, V. 11—19 zu Tage. Unterstützt durch den unmittelbaren, genaueren Einblick in die ihm schon gegenwärtig vorliegende Häresie, ordnet Judas mit feinem und sicherem Blick Alles, was 2 Pet. 2 13 ff. von einzelnen Zügen derselben aufgeführt wird, in drei Gruppen unter drei an die Spitze gestellte alttestamentliche Typen, zu deren Aufstellung er durch den einen schon bei Petrus gebrauchten von Bileam veranlaßt ist. Denn daß er sich auch hierin nach 2 Pet. 2 richtet, sieht man aus der dem Beispiel Bileam's gegebenen Stellung in der

1) oben S. 186 f.

Mitte, welche ganz der Anordnung bei Petrus folgt, indem das erste Beispiel im Wesentlichen dem entspricht, was dort in V. 13 und 14 der Erwähnung Bileam's vorhergeht, das dritte aber dem, was in V. 19 später darauf folgt. Was von der Nichtsnutzigkeit und dem verderblichen Einfluß des inneren Wesens und der daraus fließenden Lehren dieser Menschen bei Petrus in V. 14. 17. 18. 20 ff. verstreut steht, ist bei Judas in V. 12 und 13 unter den ersten Typus, den Kain's, zusammengestellt; was von ihrer genußsüchtigen Habgier bei Petrus in V. 13 und 14, ja noch weiter zurück in V. 3 einzeln zu lesen ist, steht bei Judas unter dem zweiten Typus V. 14 beisammen — und man beachte wohl, wie Judas zwar das ὑπέρογκα, das er als Andeutung des Mittels für jene schändliche Speculation hier wohl brauchen kann, aus 2 Pet. 2, 18 herübernimmt, dagegen aber das dort dabeistehende ματαιότητος wegläßt, da es dem eigenthümlichen Gedanken dieser zweiten Gruppe fremd und vielmehr dem der ersten, V. 12 und 13, zugehörig ist. Endlich was von dem spiritualistischen Hochmuth der Irrlehrer, hinter welchem cynischer, niedriger Materialismus sich verbirgt, in V. 12. 16. 19 ausgesagt oder angedeutet ist, wird bei Judas in V. 19 unter dem dritten Typus zusammengefaßt. Dieser letztere Sachverhalt ist zugleich auch eins der eminentesten Beispiele, mit welch treffender Kürze Judas die petrinische Breite zusammenzuziehen weiß. Denn daß nicht umgekehrt Petrus den prägnanten Ausdruck des Judas auseinandergedehnt hat, erhellt erstlich aus der eben beschriebenen planvollen, compakten Zusammenordnung des bei Petrus da und dort Verstreuten und aus der Undenkbarkeit des Verfahrens, daß der Verf. des 2 Pet. das bei Judas so schön beisammen Stehende so geflissentlich ohne allen Grund auseinandergerissen haben sollte, und zweitens daraus, daß umgekehrt für die Zusammenziehungen bei Judas überall ein Grund nachweisbar ist. Im Allgemeinen sind sie schon insofern sehr begreiflich, als ja für Leser, welche wie die des Judas mit dem 2 Pet. so bekannt und vertraut waren, schon kurze, nur das Wesentliche berührende Andeutungen hinreichten, um sie zu vergewissern, daß Judas seine Aussagen nur als Nachweis für die Erfüllung jener petrinischen Weissagungen meine. Was aber speciell die einzelnen Fälle anlangt, so liegt der Grund für die Zusammenziehung zuvörderst bei einem Theil derselben darin, daß das häretische Treiben dem Judas und seinen Lesern in seiner deutlichen Wirklichkeit vor Augen steht, mithin statt eingehender Beschreibung bloße Andeutungen genügen.

So ists gleich mit der letztgenannten Stelle Jud. 19, wo die von den Irrlehrern selbst hergenommene Unterscheidung von Psychikern und Pneumatikern den Lesern deutlicher als lange Beschreibungen sagt, was der Apostel meint. So ists ferner auch mit dem Punct, woraus man einen besonders starken Beweis für die Posteriorität des 2. Pet. zu machen pflegt, damit nämlich, daß Judas diese Gegner nur als sittenlose Menschen überhaupt zeichne und von ihrer Wirksamkeit wenig oder nichts sage, während der Pseudopetrus bereits Irrlehrer und emsige Verführer aus ihnen mache. Der erste Theil dieses Gegensatzes ist geradezu falsch. Denn die ψευδοδιδάσκαλοι des Petrus sind für jede nüchterne Auslegung nur ebenso gemeint, wie das bekannte ἑτεροδιδασκαλεῖν 1 Tim. 1, 3; 6, 3 oder wie das μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε Jak. 3, 1. Nicht von Lehrern im eigentlichen Sinn, die das öffentliche lehrende Auftreten als förmlichen Beruf üben, ist da die Rede, sondern von Menschen, welche gewisse Grundsätze und Anschauungen im geselligen Verkehr eifrig vertreten und an den Mann zu bringen und zu verbreiten suchen, wie das in den Pastoralbriefen auf Schritt und Tritt begegnet [1]). Daß nun die bei Judas beschriebene Unsittlichkeit nicht eine blos praktische, sondern eine auf sehr bestimmten Theorien ruhende ist, haben wir — wenn anders diese offenkundige Thatsache noch eines Nachweises bedarf — zu V. 4. 8. 10. 16. 19 gezeigt. Daß man aber für diese Anschauungen auch in den Gemeinden Propaganda zu machen suche, das sagt Judas allerdings nirgends so ausdrücklich wie Petrus; aber das hat den einfachen Grund, daß dieser letztere die Leser mit einer noch zukünftigen Erscheinung erst bekannt machen will, zu deren Charakteristik auch dieser Zug wesentlich gehört, während Judas diese den Lesern vor Augen stehende, also wohl bekannte Erscheinung nicht erst schildern, sondern sie gegenüber ihrer wahrscheinlich nicht so schlimm scheinenden Außenseite ihrer innern Art und Bedeutung nach als völlig zutreffende Erfüllung jener Weissagung aufzeigen will. Wie er demnach in seinem ganzen Brief nirgends auf das äusserlich Thatsächliche dieser Erscheinung sich einläßt, sondern immer nur das innere Wesen derselben erkennen lehrt, so setzt er auch das Werben dieser Menschen für ihre Grundsätze als ein den Lesern selbstverständlich bekanntes Factum voraus, beschränkt sich also in V. 12 und 13,

1) vgl. besonders 1 Tim. 1, 7; 4, 1 ff. 2 Tim. 2, 17; 3, 6 ff. 13; 4, 3 f.; Tit. 1, 9; auch das charakteristische καλοδιδάσκαλοι Tit. 2, 3.

wo er diesen Punct eigens zu behandeln hat, darauf, Alles, was 2 Pet. 2, 1. 2. 3. 14. 18 davon ausführlich gesagt ist, in das äusserst bezeichnende einzige σπιλάδες zusammenzuziehen, und geht dann gleich dazu über, die innere Hohlheit und Nichtswürdigkeit dieser angepriesenen Weisheit zu zeichnen, auf welche allerdings die Leser erst hingewiesen werden müssen, und die er darum auch mit eingehender und nachdrücklicher Ausführlichkeit bloslegt. Aber auch da wieder vermeidet er die 2 Pet. 2, 20—22 ausführlich vorliegende Besprechung des Rückfalles dieser Leute aus dem Christenthum, welchen die Leser in dem Treiben dieser Leute, sobald sie es nur als unsittlich erkannten, selbstverständlich sehen mußten, und zieht diesen ganzen Passus in den wiederum höchst gelungenen kurzen Ausdruck δὶς ἀποθανόντα zusammen.

Wiederum zieht Judas die mehreren Aeußerungen über das in diesem Irrthum selbst liegende und demselben erst noch bevorstehende Verderbensgericht 2 Pet. 2, 1 (zweimal). 3 und 9 in den diese beiden Seiten des Gerichts einschließenden Ausdruck οἱ πάλαι προγεγραμμένοι εἰς τοῦτο τὸ κρίμα V. 4 zusammen, und zwar — was sehr bemerkenswerth — in derselben Weise, wie wirs Jud. 7 gegenüber 2 Pet. 3, 2 sahen, und wie es ein drittesmal mit dem εἰδότας ἅπαξ Jud. 5 gegenüber dem bloßen εἰδότας 2 Pet. 1, 12 der Fall ist, so nämlich, daß er das, was Petrus von älterer Gerichtsdrohung gemeint hatte, nun gleich auf den 2. Brief Petri selbst zurückbezieht; und auch hiebei ist wieder zu bemerken, wie er das Moment der πλεονεξία, worauf dort V. 3 die Gerichtsdrohung hauptsächlich gegründet wird, wohlbedacht wegläßt, um sich dasselbe für seinen bestimmten Ort, V. 16, vorzubehalten. Bei den einzelnen Gerichtsbeispielen läßt er dann die Beziehung auf die rettende Seite, welche bei Petrus mit seiner Absicht der Bestreitung der Gerichtsverleugnung zusammenhing, und ebenso die Weltvertilgung, die nur um der Hervorhebung jener rettenden Seite willen von Petrus neben der Engelbestrafung erwähnt war, ganz bei Seite und sagt nur, was zur Verbürgung des den Irrlehrern drohenden Gerichts gehört, dessen warnende Vorhaltung durch den Zweck seines Briefes erfordert ist. Die Beschreibung 2 Pet. 2, 10 hat Judas bestimmter auf die nun schon gegenwärtigen Irrlehrer gezogen, aber auch in eine kürzere, übersichtlichere Form gebracht, indem er besonders das mehr Rhetorische an dem petrinischen Ausdruck — τολμηταὶ αὐθάδεις und οὐ τρέμουσιν — weggelassen

und dafür, seinem Zweck gemäß, die Angabe des inneren Grundes solchen frevelhaften Beginnens in dem kurzen und treffenden ἐνυπνιαζόμενοι eingesetzt hat. Das Beispiel Bileams, welches den Lesern durch 2 Pet. 2, 15. 16 in seiner Eigenthümlichkeit ausführlich dargelegt war, führt Judas eben deßhalb, und weil ein Mißverstand wie bei dem der Engel hier von vornherein gar nicht zu befürchten war, nicht weiter aus, sondern befaßt die ganze Geschichte in den eigenthümlichen Ausdruck ἡ πλάνη τοῦ Βαλαὰμ μισθοῦ, dem mans anfühlt, besonders den Bezeichnungen der beiden andern Verirrungen gegenüber, daß er auf etwas anderwärts bereits ausführlich Gesagtes in möglichst prägnanter Zusammenfassung hinweisen will, und es liegt auf der Hand, wie er mit seinen beiden Bestandtheilen πλάνη und μισθός gerade die Hauptmomente ἐπλανήθησαν und μισθὸς ἀδικίας aus 2 Pet. 2, 15. 16 hernimmt, ganz ähnlich, wie er auch aus der breiteren, im Ganzen für ihn unpassenden Erklärung 2 Pet. 1, 12—15 gerade den charakteristischen Hauptbegriff des ὑπομιμνήσκειν in V. 5 herübernimmt.

Mit dem kurzen ἀφόβως V. 12 gibt Judas dem 2 Pet. 2, 13 etwas kahl stehenden συνευωχούμενοι eine passende Näherbestimmung, in der er zugleich das 2 Pet. 2, 14 eingehend geschilderte Verhalten der Irrlehrer kurz zusammenfaßt, während er mit der zweiten Näherbestimmung ἑαυτοὺς ποιμαίνοντες die bei Petrus vorhergehende, ἐντρυφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν, wiederbringt, und zwar einerseits verkürzt, andrerseits dennoch deutlicher, schon dadurch, daß er sie dem συνευωχούμενοι nachfolgen läßt. Dagegen ist dann das ὑμῖν, welches nach dem bei Petrus vorhergehenden ἐν ταῖς ἀπάταις αὐτῶν dort unentbehrlich war, für Judas mit der Aenderung dieser Worte in ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν überflüßig geworden und taktvoll weggelassen. Ganz ähnlich wie mit den beiden letztgenannten Stellen verhält sichs mit Jud. 4 gegenüber 2 Pet. 3, 1. War in der letzteren Stelle, ganz nach Art prophetischer Rede, in dem ἐν ὑμῖν ἔσονται nur der zukünftige Thatbestand selbst, ohne Rücksicht auf seine Genesis ins Auge gefaßt, so setzt Judas dafür das den geschichtlichen Hergang benennende und eben dadurch deutlichere παρεισέδυσαν, womit er dann zugleich erreicht, daß die beiden bei Petrus ein wenig unvermittelt neben einander stehenden Prädicate ἐν ὑμῖν ἔσονται und παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας in einen äußerst significanten Ausdruck zusammenbefaßt sind.

Auch gerade in dem Hauptberührungspunkt beider Briefe, Jud. 18 und 2 Pet. 3, 3, zeigt sich dieses zusammenziehende und zugleich verdeutlichende Verfahren des Judas in auffälliger Weise: das schwierigere ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ist umgesetzt in das leichtere und kürzere ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ; das einerseits noch härtere und andrerseits entbehrliche ἐν ἐμπαιγμονῇ ist ganz weggelassen, und ebenso das gleichfalls entbehrliche ἰδίας vor αὐτῶν. Den bei Petrus als Inhalt dieser ἐμπαιγμονή angegebenen eschatologischen Wahn aber, den Judas, wie wir oben gezeigt, nicht aufnehmen kann, weil die Häresie noch nicht bis dahin fortgeschritten war, ersetzt er mit großem Geschick durch das verallgemeinernde τῶν ἀσεβειῶν, welches übrigens schon seiner eigenthümlich nachschleppenden Stellung zufolge als Ersatz für etwas vom ursprünglichen Wortlaut Abgeschnittenes angefügt erscheinen muß. Nach alle dem kommt es so zu stehen, daß nicht blos die größere Specialität des Judasbriefes gegenüber der Allgemeinheit des 2. Pet. in allen wesentlichen Fällen auch bei Annahme seiner Posteriorität sich erklärt, sondern daß überhaupt nicht einmal so schlechthin die Specialität auf Seiten des Judas, die Verallgemeinerung auf Seiten des Petrus ist — es ist schier ebenso oft umgekehrt.

Endlich liegt noch ein Beweis für die spätere Abfassung des Judasbriefes in seiner gegenüber dem 2. Pet. weit rückhaltloseren Benützung der schriftlichen oder mündlichen außerkanonischen Ueberlieferung des Judenthums [1]). Man hat zwar gesagt, der Verfasser des 2. Pet. verrathe seine spätere Zeit durch die ängstliche Sorgfalt, womit er die apokryphen Elemente des Judasbriefes theils — Jud. 14. 15 — ganz beseitige, theils — Jud. 9 vgl. mit 2 Pet. 2, 11 — wenigstens zu verwischen suche [2]); allein es ist dagegen mit Recht erwidert worden [3]), daß bei Annahme solcher Apokryphenscheu der 2. Pet. in eine Zeit herabgerückt werden müsse, in die er selbstverständlich nicht gehören kann, nämlich noch unter Origenes, nach welchem erst ein genaueres Bewußtsein von der Einzigartigkeit des Kanonischen und von der Nothwendigkeit einer sorgfältigeren Scheidung desselben vom Akanonischen in der Kirche sich geltend machte. Ueberdies hat 2 Pet. zwar nicht 2, 11, wohl aber 2, 4 unverkennbare, dem Wortlaut von Jud. 6 darin nichts nachgebende Spuren der außerkanonischen Ueberlieferung,

1) vgl. hierüber besonders Dietlein S. 176 u. ff. 2) so z. B. Credner S. 664, Huther S. 327. 3) s. z. B. Brückner.

wie sie im Buch Henoch fixirt vorliegt [1]); die Apokryphenscheu ist also gar nicht einmal dem äußeren Wortlaut nach begründet [2]). Steht aber die in 2 Pet. geweissagte, im Judasbrief als vorhanden vorausgesetzte Häresie in dem früher besprochenen Verhältniß zu diesen jüdisch apokryphen Traditionen, so ist es ein wahrlich gar keiner weiteren Erklärung bedürftiger, natürlich nothwendiger Sachverhalt, daß der erstere nur erst allgemeiner, der letztere dagegen speciell und unmittelbar auf dieses Apokryphenthum eingeht [3]). Die Thatsache dieses Eingehens selbst aber, wie wir an dieser Stelle schließlich nochmals erinnern wollen, thut in jener allgemeineren wie in dieser specielleren Gestalt dem apostolischen oder überhaupt nur dem kanonischen Ansehen beider Briefe so gewiß nicht den mindesten Eintrag, so gewiß auch von Paulus Gal. 3, 19 — vgl. mit Hebr. 2, 2 — 1 Kor. 10, 4 und besonders 2 Tim. 3, 8 ganz unbefangen Momente der traditionellen Gestaltung und Ausdeutung der alttestamentlichen Geschichte verwendet werden [4]), und zwar nicht blos, wie in den beiden ersteren Stellen, als unwillkürliche Aeußerung des Gewohnten und Geläufigen, sondern in der letzteren Stelle, 2 Tim. 3, 8, auch gerade wie in unsern beiden Briefen mit der speciellen polemischen Beziehung auf solche, welche diese außerkanonischen Ueberlieferungen zu Ungunsten der in den kanonischen Schriften selbst bezeugten ächten Wahrheit mißbrauchen. —

---

1) vgl. Zezschwitz, Petri ap. de Chr. ad. inferos descensu sententia S. 62. 2) vgl. Brückner S. 167. 3) Wie schon oben bemerkt, halte ich mit Dillmann an der vorchristlichen Abfassung des Theiles des Buches Henoch, in welchem die Worte Jud. 14. 15 stehen, fest — auch gegen die von Hofmann aufs Neue verfochtene Abfassung desselben auf Grund jener Judasstelle durch einen Judenchristen aus dem Anfang des 2. Jahrhunderts (Schriftbew. I, S. 420 ff.). Dies näher zu begründen ist hier nicht der Ort, um so weniger, als es ja doch im Grunde völlig die gleiche, d. h. gar keine Bedeutung für oder wider die Kanonicität des Briefs Judä, beziehungsweise des 2. Pet. hat, ob ihre apokryphischen Beziehungen und Citate der schriftlichen Ueberlieferung entnommen sind, oder der mündlichen. Aus demselben Grund halte ich auch eine Untersuchung darüber für entbehrlich, ob Jud. 9 aus der *ἀνάβασις Μωϋσέως* oder einer andern apokryphen Schrift hergenommen ist, oder nicht. 4) vgl. Jessien S. 61, Rampf S. 211 f.; gegen Arnaud S. 137 ff. und Huther S. 198.

## §. 2. Die Irrlehrer des Judasbriefes.

Schon die Auslegung des Briefes selbst wird den fortlaufenden Beweis geliefert haben, daß die darin besprochenen Irrlehrer mit denen des 2. Pet. identisch sind, genauer geredet, daß die äußerste Vollendung, welche Petrus dort für die zu seiner Zeit schon vorhandenen Anfänge geweissagt hatte, von Judas bereits in dem ersten Stadium ihrer Verwirklichung geschaut wird. Für die nähere geschichtliche Bestimmung dieser häretischen Erscheinung bedarf es nach unsern Ausführungen zum zweiten Petrusbrief nur noch weniger Bemerkungen. Wie sich in der unmittelbar vorchristlichen Zeit innerhalb des Judenthums ein glaubensloses speculatives Streben gebildet hatte, welches statt von der altväterlichen israelitischen Religion und Heilsgeschichte vielmehr von den Erzeugnissen heidnischen Lebens und Denkens sich Anregung und Nahrung geben ließ: so war auch in der heidnisch gebildeten Welt ein Weisheitsstreben aufgekommen, welches von der althellenischen edlen Philosophie hinweg den wundersamen Lehren und Vorstellungen des Orients als ihrer Quelle sich zuwandte. So trat dies Streben denn auch in eine enge Berührung mit dem jüdischen Religionswesen, die sich um so natürlicher machte, da ja dasselbe, wie gesagt, auch selbst schon, zum Theil durch dieselben Einflüsse, in die Bahnen des Allegorisirens und Mythologisirens gerathen war. Von den orientalisch heidnischen Religionen bekam nun jene religiöse Speculation die Ideen einer dualistisch pantheistischen Weltanschauung, von jenem gefälschten Judenthum aber den objectiven Unter- und Hintergrund einer freilich apokryphisch verzerrten thatsächlichen Geschichte. Beide Elemente wurden nun zwar zunächst zu spiritualistischen Theorien einer materienfeindlichen Askese verarbeitet, wie man sie besonders in den orientalischen Religionen bereits vorfand; allein was überhaupt schon eine psychologische Nothwendigkeit ist, das war bei der Angefressenheit der damaligen hellenischen Denkweise durch Scepticismus und Epikuräismus auch eine geschichtliche Nothwendigkeit, nämlich der Umschlag dieser Askese in einen grundsätzlichen wüsten Cultus der Fleischeslust. Natürlich mußte das Alles auch mehr oder weniger des Christenthums und seiner Ideen sich zu bemächtigen suchen. Die Spuren der ersteren, der asketischen Periode dieser Regungen haben wir oben im Kolosserbrief und den Pastoralbriefen, die Anfänge der zweiten, libertinistischen, wiederum in den Pastoralbriefen und in 1 und 2 Pet.

verfolgt; suchen wir nach einer Spur ihrer vollen Ausgestaltung, so bietet sich von selbst Apokal. 2, 6. 14. 15. 20. 24: „die Nikolaiten, anfangs ausgegangen von strenger Askese, waren die ersten" — nämlich, wie wir hinzufügen müssen, die ersten Christen —, „bei welchen die überspannte Kasteiung des Leibes in ein freches Wegwerfen desselben an die schnödesten Lüste umschlug" [1]). Diese libertinistischen Nikolaiten — von denen schwerlich die Bileamiten zu unterscheiden sind [2]) — werden wir aber um so gewisser für identisch mit den im Judasbrief beschriebenen Irrlehrern halten dürfen [3]), da auch sie wieder in kleinasiatischen Metropolen, in Ephesus, Pergamum, Thyatira ihr Wesen hatten. Wenn nun die im Judasbrief vorgeführten und durch die Apokolypse geschichtlich bestätigten Erscheinungen die Verwirklichung nur des ersten Stadiums der von Petrus geweissagten Irrungen sind, so können wir natürlich einen geschichtlichen Nachweis für die weitere 2 Pet. 3 vorhergesagte Ausgestaltung jener Irrungen eben nicht mehr in der apostolischen Zeit und Schrift, deren letztes Denkmal die Apokalypse ist, sondern erst in der nachapostolischen Zeit erwarten; und wenn wirs also finden, so wird uns das gerade ein Beweis für unsere Auffassung des Verhältnisses zwischen 2 Pet. und Judasbrief sein. In der That haben wir nun ein solches Zeugniß an dem pseudonymen, am wahrscheinlichsten um die Mitte des 2. Jahrhunderts geschriebenen sogenannten 2. Brief des Clemens von Rom. Dort heißt es zunächst in Cap. 4: *ὥστε οὖν, ἀδελφοί, ἐν τοῖς ἔργοις αὐτὸν ὁμολογῶμεν, ἐν τῷ ἀγαπᾶν αὐτόν, ἐν τῷ μὴ μοιχᾶσθαι.... Ἐν τούτοις ἔργοις ὁμολογῶμεν [αὐτὸν] καὶ μὴ ἐν τοῖς ἐναντίοις* — wofür dann auf das durch einen apokryphen Zusatz vermehrte Wort Jesu Mtth. 7, 23 hingewiesen wird. Sodann in Cap. 6: *ποιοῦντες γὰρ τὸ θέλημα τοῦ Χριστοῦ εὑρήσομεν ἀνάπαυσιν, εἰ δὲ μήγε, οὐδὲν ἡμᾶς ῥύσεται ἐκ τῆς αἰωνίου κολάσεως, ἐὰν παρακούσωμεν τῶν ἐντολῶν αὐτοῦ.* Ferner in Cap. 9: *Καὶ μὴ λεγέτω τις ὑμῶν, ὅτι αὕτη ἡ σὰρξ οὐ κρίνεται οὐδὲ ἀνίσταται. Γνῶτε, ἐν τίνι ἐσώθητε, ἐν τίνι ἀνεβλέψατε, εἰ μὴ ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ ὄντες. Δεῖ οὖν ἡμᾶς ὡς ναὸν θεοῦ φυλάσσειν τὴν σάρκα. Ὃν τρόπον γὰρ ἐν τῇ σαρκὶ ἐκλήθητε,*

---

1) Thiersch, Versuch S. 276. 2) vgl. Rampf S. 106 gegen Thiersch S. 240. 3) vgl. Rampf S. 102 ff.; Thiersch a. a. O. S. 239 ff., d. Kirche im ap. Zeitalter S. 252; Hofmann, Schriftb. I, 461.

καὶ ἐν τῇ σαρκὶ ἐλεύσεσθε. Ὡς Χριστὸς ὁ κύριος.... ἐγένετο σάρξ καὶ οὕτως ἡμᾶς ἐκάλεσεν, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν ταύτῃ τῇ σαρκὶ ἀπολῃψόμεθα τὸν μισθόν. Und Cap. 10 sagt: ὥστε, ἀδελφοί μου, ποιήσωμεν τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς τοῦ καλέσαντος ἡμᾶς, ἵνα ζήσωμεν, καὶ διώξωμεν μᾶλλον τὴν ἀρετὴν, τὴν δὲ κακίαν καταλείψωμεν..... Ἐὰν γὰρ σπουδάσωμεν ἀγαθοποιεῖν, διώξεται ἡμᾶς εἰρήνη. Διὰ ταύτην γὰρ τὴν αἰτίαν οὐκ ἔστιν εὑρεῖν [αὐτὴν] ἄνθρωπον (?), οἵτινες παράγουσι φόβους ἀνθρωπίνους, προῃρημένοι μᾶλλον τὴν ἐνθάδε ἀπόλαυσιν ἢ τὴν μέλλουσαν ἐπαγγελίαν. Ἀγνοοῦσι γὰρ, ἡλίκην ἔχει βάσανον ἡ ἐνθάδε ἀπόλαυσις, καὶ οἵαν τρυφὴν ἔχει ἡ μέλλουσα ἐπαγγελία. Καὶ εἰ μὲν αὐτοὶ μόνοι ταῦτα ἔπρασσον, ἀνεκτὸν ἦν, νῦν δὲ ἐπιμένουσιν κακοδιδασκαλοῦντες τας ἀναιτίους ψυχὰς, οὐκ εἰδότες, ὅτι δισσὴν ἔξουσιν τὴν κρίσιν, αὐτοί τε καὶ οἱ ἀκούοντες αὐτῶν. Ganz unverkennbar kämpft da der Verfasser wider jene von Petrus 2, 2 geweissagte, von Judas schon erlebte Häresie, welche ein Leben ausschweifender Lust für gleichgiltig, ja sogar — nach der ersten Stelle — für die völlige Beweisung eines rechten Christenthums hielt; nur daß sie hier in größerer Nacktheit und schärferer Ausbildung vorausgesetzt wird. Allein schon die letzte der drei genannten Stellen bringt diesen Irrthum ausdrücklich in Causalzusammenhang mit leichtfertigen Zweifeln an der christlichen Hoffnung, und diese führt uns der Verfasser in der Gestalt frevelhaften, spottenden Unglaubens vor, wenn er in Cap. 11 sagt: Ἡμεῖς οὖν ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ δουλεύσωμεν τῷ θεῷ καὶ ἐσόμεθα δίκαιοι. ἐὰν δὲ μὴ δουλεύσωμεν διὰ τοῦ μὴ πιστεύειν ἡμᾶς [τῇ] ἐπαγγελίᾳ τοῦ θεοῦ, ταλαίπωρ[οι] ἐσόμεθα. Λέγει γὰρ καὶ ὁ προ[φη]τικὸς λόγος „ταλαίπωροί εἰσιν οἱ δίψυχοι, οἱ διστάζοντες τῇ καρδίᾳ, οἱ λέγοντες. ταῦτα πάντα ἠκούσαμεν καὶ ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν, ἡμεῖς δὲ ἡμέραν ἐξ ἡμέρας προσεχόμενοι οὐδὲν τούτων ἑωράκαμεν. . .“ Dies nun ist eine unverkennbare Erfüllung der Weissagung 2 Pet. 3, 3 ff. durch einen eschatologischen Irrthum, dessen Anfänge und Keime zwar sowohl das 2. als das 3. Capitel des 2. Pet. voraussetzt, von dessen entschiedenem Hervorbrechen aber selbst Judas und die Apokalypse noch nichts wissen — eine Erfüllung freilich, welche nicht die Erfüllung schlechthin, sondern selbst wieder Typus künftiger Erfüllung,

und also mit jenem ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν 2 Pet. 2, 3 wohl vereinbar ist.

So gewiß aber diese im 2. Brief des Clemens bestrittenen Irrthümer gnostischer Art und Herkunft sind, so gewiß auch jene ihre Anfänge zur Zeit des 2. Pet. und des Judasbriefes und der Apokalypse. Ohnedies haben wir mit dem, was wir oben mehrmals über die Genesis dieser letzteren Erscheinungen ausführten, den gnostischen Charakter derselben entschieden, wenn auch nicht mit ausdrücklichen Worten behauptet. Wir meinen dafür keine Rechenschaft mehr geben zu dürfen, nachdem es ohnedies auch innerhalb der positiven neutestamentlichen Schriftforschung mehr und mehr zur gemeingiltigen Ueberzeugung wird, daß das Hineinreichen des christlichen Gnosticismus in die apostolischen Zeiten durch die apostolischen Schriften selbst bezeugt wird. „So lang es noch ausgemacht ist", sagt Thiersch mit Recht, „daß es vor dem Christenthum Essäer und Therapeuten, daß es einen gnostischen ἱερὸς λόγος im ägyptischen Heidenthum gab, daß bereits seit Jahrhunderten eine Mischung und Gegenwirkung der religiösen und philosophischen Elemente des Orients und Occidents, somit auch des persischen Dualismus und griechischer Religionsphilosophie eingeleitet war, mit einem Wort, daß gnostische Elemente vorhanden waren, mit denen das Christenthum gleich bei seiner ersten Verbreitung in Berührung kommen mußte: wird es auch sicher bleiben, daß im ersten Jahrhundert ein primitiver christlicher Gnosticismus dagewesen sein muß, der zwischen der vorchristlichen Gnosis und den gnostischen Secten des zweiten Jahrhunderts das nothwendige und unentbehrliche Mittelglied bildete" [1]). Für diese Hinaufrückung des Anfangs des Gnosticismus haben wir auch noch ein gewichtiges, obwohl dunkles Zeugniß von dem nach der Mitte des 2. Jahrhunderts schreibenden Hegesipp. Denn die Angabe bei Eusebius III, 32, wornach Hegesipp gesagt hätte, „die Kirche sei bis auf Trajans Zeiten eine reine und unverderbte Jungfrau geblieben, indem erst damals die bis dahin im Finstern schleichenden gnostischen Häresien frech und offen zu Tage getreten seien", diese Angabe ist, wie schon ihr Wortlaut in Einzelnem andeutet [2]),

1) Thiersch, Versuch S. 249; vgl. Hänlein S. 65 f.; Böttger, Beitr. V, §. 143, Reuß, Gesch. der hl. Schr. N. T. S. 59. 2) Ὡς δὲ ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων χορὸς διάφορον εἰλήφει τοῦ βίου τέλος, παρεληλύθει τε ἡ γενεὰ ἐκείνη τῶν αὐταῖς ἀκοαῖς τῆς ἐνθέου σοφίας ἐπακοῦσαι κατηξιωμένων. . .

eine geschichtlich ungenaue Verwendung der Worte des Hegesipp, wie sie hernach Eusebius IV, 22 wörtlich anführt [1]). Danach berichtet Hegesipp, daß jene Reinheit der Kirche — zunächst der palästinensischen — nur bis zum Tode des bekannten Jakobus, des sogenannten ersten Bischofs von Jerusalem gedauert, dann aber — also in den letzten sechziger Jahren — die verderbliche Reihe der Irrlehrer begonnen habe, welche er durch ihre unmittelbare Herabführung auf Marcion, Karpokrates, Valentinus, Basilides auch in ihren ersten Gliedern als gnostische kenntlich macht. Daß nun mit diesen von Hegesipp genannten ersten offenen Vertretern eines christlichen Gnosticismus (*Θέβουθις, Σίμων, Κλεόβιος, Δοσίθεος* etc.) auch unsere im Judasbrief vorausgesetzten Irrlehrer in einem näheren Zusammenhang stehen [2]), ist allerdings zweifellos. Ebenso zweifellos aber ist es mir bei der räthselhaften Dunkelheit dieser Angaben Hegesipp's, daß der Versuch einer geschichtlich genauen Nachweisung dieses Zusammenhangs, wie ihn Rampf mit höchst anerkennenswerther Gründlichkeit anstellt [3]), es doch nie über das Gebiet der Hypothesen und Combinationen hinaus zu einem objectiv gewissen Resultat bringen kann [4]).

## §. 3. Zeit und Ort der Abfassung.

Zur genauen Bestimmung dieser Verhältnisse fehlt es uns an genügenden Anhaltspuncten. Jedenfalls ist der Brief nach Jerusalems Zerstörung und vor der Apokalypse geschrieben. Denn die Häresien, die Judas erst als im Entstehen begriffen darstellt, sind in der Apokalypse als länger bestehende und ziemlich verbreitete vorausgesetzt, und überdies ist es nicht unwahrscheinlich, daß die nach Apok. 2, 14 dafür bereits gebräuchlich gewordene Bezeichnung *ἡ διδαχὴ Βαλαάμ* erst im Anschluß an Jud. 11 entstanden ist. Da nun die Apokalypse unter Domitian verfaßt ist [5]), so bliebe für die Abfassung unsers Briefes immer noch der große Zeitraum zwischen 70 und 90. Derselbe läßt sich indeß doch noch etwas enger abgrenzen.

Es ist altkirchliche, über allen Zweifel erhabene Ueberlieferung, daß nach des Paulus und Petrus Tod der Apostel Johannes in Ephesus seinen Sitz genommen, und von da aus, im Genuß des

---

1) vgl. Thiersch, Versuch S. 301, Rampf S. 46 2) vgl. Credner, Einl. S. 619. 3) S. 73 ff. 4) vgl Thiersch, Versuch S. 304.
5) vgl. besonders Hofmann, Weiss. und Erf. II, S. 300 ff.

höchsten Ansehens, die kleinasiatischen Gemeinden überwacht und geleitet habe. Daß nun beim Auftreten der im Judasbrief beschriebenen Verderber dieser Gemeinden Johannes nicht an dieselben geschrieben, und daß vielmehr ein Anderer sich brieflich an diese Glieder des johanneischen Wirkungskreises gewendet haben sollte, ist mir beides gleich undenkbar, wenn Johannes damals in jenem Gebiet zugegen war. Nun sagt aber eine alte und weit verbreitete kirchliche Ueberlieferung, daß er von Ephesus aus nach der Insel Patmos verwiesen worden sei; und soviel auch an diese Ueberlieferung Fabelhaftes und Irriges sich angehängt hat, so ist doch, wenigstens für die, welche die Apokalypse für ein Werk des Apostels Johannes halten, Angesichts Apok. 1, 9 Grund genug vorhanden, jene Ueberlieferung in ihrem Kern, der Thatsache der Verbannung nach Patmos für völlig glaubhaft zu achten. Ist nun nach derselben Stelle die Apokalypse während dieses Exils auf Patmos geschrieben, dessen Ende nach allgemeiner Uebereinstimmung der Zeugen mit dem Ende der Regierung Domitians zusammenfällt, so bestimmt sich jenes „während" nach der Angabe des Irenäus (adv. haer. V, 30, 3), die Apokalypse sei gegen das Ende der Regierung Domitians geschaut worden, näher dahin, daß sie gegen das Ende der Verbannung auf Patmos geschrieben sei, und somit wird der Brief Judä gleich am Anfang derselben verfaßt sein. Es ist das um so wahrscheinlicher, als einerseits die Verfolgungen oder doch Beunruhigungen der Christen, durch welche nach Apok. 1, 9 die Verbannung des Johannes veranlaßt war, und andrerseits eben diese Entfernung des hochangesehenen Oberhirten selbst das ungescheute Hervortreten jener Irrlehrer begünstigen und befördern mußten. Freilich gewinnen wir auch so wieder nur eine sehr flüssige Zeitbestimmung; denn wenn auch die meisten Stimmen des Alterthums jene Verbannung des Johannes in die Regierungszeit Domitians setzen, so wird doch diese Zeitangabe durch mehrere Detailangaben derselben Zeugen und durch abweichende andere Zeugnisse wieder einigermaßen unsicher [1]) — wenigstens hinsichtlich der Frage, wann, unter welchem Kaiser, Johannes zur Verbannung verurtheilt und in dieselbe abgeführt worden sei. Ueber diesen Punct sagen gerade die ältesten und sichersten Zeugen für die Thatsache des Verbanntseins unter Domitian entweder gar nichts oder nur Andeutendes (z. B. „der König

1) vgl. Thiersch, d. Kirche im ap. Zeitalter S. 232.

der Römer" bei Origenes). Daß es unter Titus nicht geschehen sein könne, würde man aus dessen persönlicher Güte mit Grund nur dann schließen können, wenn es gewiß wäre, daß eine solche verhältnißmäßig milde, eigentlich nur administrative Maßregel wie die Verweisung eines im Staat so gänzlich unbedeutenden Mannes, nur vom Kaiser selbst habe ausgehen können — was mehr als unwahrscheinlich ist. Gerade wegen der bekannten Menschenfreundlichkeit des Titus und der Grausamkeit des Domitian, auch insonderheit gegen die Christen, konnte später diese Verbannung gar leicht dem letzteren zugeschrieben werden, auch wenn sie schon unter Titus eingetreten war, um so leichter, als Titus nur sehr kurze Zeit regierte, und Domitian ebenfalls ein Sohn Vespasians war. So würde sich als mögliche und wahrscheinliche Abfassungszeit für unsern Brief das äußerste Ende der siebziger oder der erste Anfang der achtziger Jahre des ersten Jahrhunderts ergeben [1]).

Ueber den Ort der Abfassung kann, so mancherlei auch darüber vermuthet worden ist, gar nichts irgendwie Nachweisbares gesagt werden, und wir halten es daher für das Gerathenste, einfach unser ignorare einzugestehen, welches ja in solchen Dingen kein nefas ist.

## §. 4. Die äußeren Zeugnisse für den Brief Judä und den 2. Brief Petri.

Für den Judasbrief sind die Zeugnisse des Alterthums, obwohl nicht gerade besonders zahlreich, dennoch mehr als ausreichend, da, selbst nach dem Urtheil von sonst ziemlich mißtrauischen Kritikern, die innere Beschaffenheit des Briefes eine besonders starke äußere Bezeugung seiner Aechtheit minder nothwendig erscheinen läßt. Doch ist dieselbe immerhin nicht gering.

Das wichtigste Zeugniß ist das des Muratorischen Fragments: epistola sane jude .... in catholica habentur — um so wichtiger, als dies den Kanon der römischen Kirche darstellende Actenstück von den katholischen Briefen sonst nur noch zwei Briefe (wenn nicht gar nur einen) des Johannes und vielleicht einen von Petrus als ächt anführt. Wie hier die Geltung des Judasbriefes in der italischen, so wird seine Anerkennung in der afrikanischen Kirche bezeugt

1) vgl. Credner S. 627.

durch Tertullian, der (de hab. mul. c. 3) sagt: eo accedit, quod Henoch apud Judam apostolum testimonium possidet. Da setzt er also die Aechtheit, und zwar die Abfassung des Briefes durch den Apostel Judas, und sein kanonisches entscheidendes Ansehen so sehr als etwas Selbstverständliches, Gemeingiltiges voraus, daß er Jud. 14 sogar als ausschlaggebenden Grund für eine gewisse kirchliche Geltung des apokryphischen Buches Henoch meint anführen zu können.

Weiter finden wir als Zeugen in der alexandrinischen Kirche Clemens. Zwar die Notiz des Eusebius (VI, 13. 14), daß Clemens mit den andern katholischen Briefen auch den des Judas bearbeitet habe, bedeutet darum wenig, weil Clemens auch mehrere zweifelhafte, unkanonische Schriften so behandelt hat, so daß sein und seiner Kirche Urtheil über die Aechtheit und Kanonicität des Judasbriefes aus jener Thatsache seiner Bearbeitung nicht erschlossen werden kann. Aber strom. III, 2 weist er mit der Formel *οἶμαι προφητικῶς Ἰούδαν ἐν τῇ ἐπιστολῇ εἰρηκέναι* auf Jud. 8—17 hin, so zwar, daß er nur die Anfangs- und Schlußworte anführt, mithin den Brief als allgemein bekannt und anerkannt voraussetzt, wie das auch in der Bezeichnung *ἐν τῇ ἐπιστολῇ* schlechthin hervortritt. Ebenso citirt er paedag. III, 8 Jud. 5. 6. 11 mit der Formel *φησὶν ὁ Ἰούδας*.

Endlich haben wir die reichlichsten Zeugnisse bei Origenes, der bekanntlich nicht minder der antiochenischen als der alexandrinischen Kirche zugehört. Will man nämlich auch seine beiden, nur in der lateinischen Uebersetzung Rufin's erhaltenen Verzeichnisse der kanonischen Schriften, wo der Brief Judä als apostolische Schrift aufgeführt wird, nicht gelten lassen, so steht doch in seinem griechisch erhaltenen Commentar zu Matthäus (opp. ed. Lommatzsch tom. III. p. 461) die bekannte Aeußerung: *καὶ Ἰούδας ἔγραψεν ἐπιστολὴν ὀλιγόστιχον μέν, πεπληρομένην δὲ τῶν τῆς οὐρανίου χάριτος ἐῤῥωμένων λόγων*; und in demselben Werk (IV. p. 149) citirt er Jud. 6 unter der Formel *εἰ δὲ καὶ τὴν Ἰούδα πρόσοιτό τις ἐπιστολήν* . . . . dazu kommt dann noch eine ganze Reihe von Anführungen des Briefes theils mit, theils ohne Nennung des Verfassers, die wir nach den obigen beiden Zeugnissen nur mehr summarisch zu erwähnen brauchen. Diese Bezeugung des Briefes durch Origenes ist aber um so bedeutsamer, als er den 2. Pet. nur mit vorsichtigem

Vorbehalt und unter Hinweisung auf seine mehrfache Bestrittenheit anführt (bei Eusebius VI, 25).

Wenn trotzdem Eusebius den Brief zu den Antilegomenen, d. h. zu den nur von einem Theil der Kirche anerkannten, von einem andern Theil aber abgelehnten Schriften rechnet, so ergibt sich, daß er dazu berechtigt war, schon daraus, daß der Brief in der altsyrischen Peschito fehlt. Aber auch anderwärts muß er vielfach zurückgewiesen worden sein, denn noch später, nach Eusebius, als die Anerkennung des Briefes immer mehr sich allgemein Bahn brach, konnte Hieronymus, der übrigens seinerseits den Brief für ächt und apostolisch hielt, sagen: Judas, frater Jacobi, parvam .. epistolam reliquit. Et quia de libro Enoch, qui apocryphus est, in ea testimonium assumit, a plerisque rejicitur (catal. script. eccl. c. 4). Indessen der innere Grund, der hier für die Verwerfung angeführt wird, legt die Vermuthung nahe, daß jenes rejicere thatsächlich nur Leugnung der apostolischen Herkunft des Briefes war; und diese Vermuthung wird bestätigt durch die Entschiedenheit, womit Hieronymus sonst die Abfassung gerade durch den Apostel Judas seinerseits behauptet, und durch die von Credner[1]) richtig hervorgehobene Thatsache, daß Eusebius, des Hieronymus häufigster Gewährsmann, sowohl bezüglich des Briefes Judä, als auch des Briefes des Jakobus den Irrthum begeht, daß er die vorhandenen Zweifel für Zweifel an der Abfassung durch die an der Spitze der Briefe genannten Männer ansieht, während es nur Zweifel darüber waren, daß diese Männer, die sich nicht selbst Apostel nennen, doch Apostel gewesen seien. Wenn überdies, wie schon oben bemerkt, jene Scheu vor den Apokryphen und deren sorgfältige Fernhaltung vom Kanonischen, die an Jud. 14 Anstoß nahm, gerade erst nach Origenes, dem letzten der oben genannten Zeugen für die Aechtheit und Apostolicität unsers Briefes, in der Kirche aufkam, so war es für diese Zeitanschauung nur um so natürlicher, daß die früheren, nur auf die Apostolicität des Briefes bezüglichen Zweifel irrthümlich für Zweifel an der Aechtheit und Kanonicität des Briefes überhaupt genommen wurden; und mithin darf aus der so begründeten mehrfachen Verwerfung des Briefes durch die Zeitgenossenschaft des Hieronymus nicht allzuviel auf das Urtheil der früheren Jahrhunderte geschlossen werden.

---

1) Einleitung S. 614 u. 590.

Um aber das Fehlen unsers Briefes in der Peschito richtig zu würdigen, müssen wir die Bezeugung des andern Briefes, des 2 Pet. gleich mit in Betracht ziehen. Diese ist nun auffälliger Weise eine weit geringere als die des Judasbriefes. Denn die Masse von angeblichen Beziehungen auf den Brief, welche besonders Dietlein bei den ältesten Vätern hat finden wollen, haben, bis auf ein paar, bei genauer Betrachtung auch nicht einmal eine Wahrscheinlichkeit solcher Bedeutung für sich. Wir müßten uns auch eher wundern, wenn es anders wäre; denn Eusebius, dem doch wohl eine etwas größere Zahl von altkirchlichen Denkmälern zur Hand war, sagt ausdrücklich (II,23), daß „nicht viele der Alten ihn erwähnen." Was man in den Schriften jener Männer als Anklänge an 2 Pet. betrachten könnte, sind die beiden oft wiederkehrenden Gedanken, daß ein Tag vor dem Herrn ist, wie tausend Jahre, und daß die Welt durch Feuer vergehen werde. Allein man hat mit Recht geltend gemacht [1]), daß diese Sätze auch ohne Kenntniß von 2 Pet. 3, 7 und 8 schon vom A. T. her Gesammtanschauung der damaligen Christenheit sein konnten.

Mit besserem Grund kann man nun freilich mehrere Stellen bei Justin, Theophilus und Irenäus anführen [2]). Der erstere sagt einmal im dial. c. Tryph. Jud. *ὅνπερ δὲ τρόπον καὶ ψευδοπροφῆται ἐπὶ τῶν παρ' ὑμῖν γενομένων ἁγίων προφητῶν ἦσαν, καὶ παρ' ἡμῖν νῦν πολλοί εἰσι ψευδοδιδάσκαλοι.* Dies halte ich meinerseits allerdings für eine Benutzung von 2 Pet. 2, 1 in Verbindung mit 1, 21. Wenn ferner Theophilus (ad Autol. II, 9) sagt: *οἱ τοῦ θεοῦ ἄνθρωποι καὶ πνευματοφόροι πνεύματος ἁγίου καὶ προφῆται γενόμενοι ὑπ' αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ἐμπνευσθέντες καὶ σοφισθέντες ἐγένοντο θεοδίδακτοι,* so ist das nach höchster Wahrscheinlichkeit ausführliche Umschreibung von 2 Pet. 1, 21, um so mehr, als bald darauf die Worte folgen: *ἡ διάταξις τοῦ θεοῦ τοῦτό ἐστιν· ὁ λόγος αὐτοῦ φαίνων ὥςπερ λύχνος ἐν οἰκήματι συνεχομένῳ,* worin die unmittelbar der ersteren Stelle vorhergehenden Worte 2 Pet. 1, 19 ganz ähnlich erweitert erscheinen. Ganz ebenso verhält sichs mit der Stelle bei Irenäus (adv. haer. IV, 70): ... et temporibus Noe juste diluvium inducens, uti exstingueret pessimum genus eorum qui tunc erant hominum, qui jam fructificare Deo non poterant, cum

1) Thiersch, Versuch S. 363. 2) vgl. Dietlein S. 32. 35. 38.

angeli transgressores commixti fuissent eis; et ut peccata eorum compesceret, servaret vero arcae typum ..; et temporibus Lot qui pluerat super Sodomam et Gomorrham ignem et sulfur de coelo, exemplum justi judicii Dei, ut cognoscerent omnes ..... Schon die Zusammenstellung der Sündfluth mit dem Gericht über die bösen Engel und der Anschluß des Strafgeschickes von Sodom und Gomorrha weisen uns auf 2 Pet. 2, 4—6; noch auffallender aber das Einzelne; der seltsame Ausdruck diluvium inducens entspricht wörtlich dem κατακλυσμὸν ἐπάξας, das juste nimmt das δικαιοσύνης κήρυκα nur von einer andern Seite auf, das pessimum genus eorum qui tunc erant hominum ist nur verdeutlichende Erweiterung des kurzen κόσμος ἀσεβῶν; in angeli transgressores sind die ἄγγελοι ἁμαρτήσαντες wörtlich herübergenommen, servaret deckt sich mit ἐφύλαξε, und endlich der Schluß exemplum etc. mit dem petrinischen ὑπόδειγμα μελλόντων ἀσεβεῖν. Ein so genaues Zusammentreffen kann nun sicherlich kein zufälliges sein, beweist also, wie man nicht umhin können wird zuzugestehen, allerdings, daß Justin († 166), Theophilus († 190) und Irenäus († 202) unsern Brief bereits gekannt haben. Allein damit ist wenig gewonnen, indem auch die Gegner der Aechtheit den Brief theils schon am Ende des ersten [1]), theils am Anfang [2]) oder höchstens gegen das Ende [3]) des zweiten Jahrhunderts entstanden sein lassen. Wie aber jene drei Männer den Brief würdigen, läßt sich bei der so ganz indirecten Art ihrer Bezugnahme auf ihn um so weniger schließen, als damals derartige Verwendung auch unkanonischer und pseudepigraphischer Schriften etwas ziemlich Geläufiges war. Ja man könnte aus der sozusagen vorsichtigen, zurückhaltenden Weise der Bezugnahme jener Männer auf 2 Pet., in Vergleich mit der Bestimmtheit ihrer anderweitigen Beziehungen auf apostolische Schriften, vielleicht mit größerem Recht auf eine ablehnende oder doch zweifelhafte Stellung derselben zu dem Brief schließen, als auf das Gegentheil.

Nicht viel weiter kommen wir auch noch mit Clemens von Alexandrien. Wenn derselbe nach des Eusebius Zeugniß in seinen Hypotyposen sämmtliche katholische Briefe, selbst die von bestrittener

---

1) so, scheint es, Brückner S. 136, auch Huther S. 258.

2) so Credner S. 659, Bleek S. 586. 3) so Schwegler, nachap. Zeitalter I, 497.

Aechtheit, bearbeitet, so ist darunter wohl sicher auch 2 Pet. zu befassen — obwohl Eusebius ihn in der beigefügten Specificirung gar nicht einmal nennt. Aber da, wie oben bemerkt, Clemens auch mehrere unächte Schriften, wie den Brief des Barnabas und die *ἀποκάλυψις Πέτρου* bearbeitet hat, so läßt sich aus der obigen Thatsache kein Schluß auf des Clemens Urtheil über Aechtheit und Kanonicität des Briefes ziehen. Und wenn Clemens einmal in Bezug auf die Ausschweifung und ihre Strafe (paedag. III, 8) sagt: *ἑνὸς δὲ ὑποδείγματος μνησθήσομαι· τὸ Σοδομιτῶν πάθος, κρίσις μὲν ἀδικήσασιν, παιδαγωγία δὲ ἀκούσασιν*: so ist das allerdings eine kaum zu verkennende Verwendung von 2 Pet. 2, 6; aber eben auch die einzige und wiederum eine solche, aus welcher für die Würdigung des Briefes durch Clemens gar nichts zu entnehmen ist.

Erst bei des Clemens jüngerem Zeitgenossen Origines finden wir eine namentliche Erwähnung des Briefes, aber keine sehr günstige. Er sagt (Eus. VI, 25): *Πέτρος μίαν ἐπιστολὴν ὁμολογουμένην καταλέλοιπεν, ἔστω δὲ καὶ δευτέραν, ἀμφιβάλλεται γάρ.* Zu Origenes Zeiten, in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, war demnach das kirchliche Urtheil über unsern Brief ein örtlich verschiedenes. Origenes selbst hält und gebraucht ihn seinerseits unbedenklich für ächt. Wir haben dafür zwar blos Spuren aus seinen in einer nicht zuverläßigen lateinischen Uebersetzung erhaltenen Werken; allein gerade an den in Betracht kommenden Stellen läßt sich kein Merkmal entdecken, daß und wie eine Aenderung des griechischen Originals vorgenommen worden sein sollte [1]). Hom. IV. in levit. (opp. II, 200) heißt es: audi et Johannem quomodo uno eodemque spiritu proloquatur . . (1 Joh. 1, 3) . . et iterum Petrus dicit: consortes, inquit, facti estis divinae naturae (2 Pet. 1, 4); und im Commentar zum Römerbrief (IV, 631): sicut et Paulus scribit et Petrus in epistola sua dicit . . 2 Pet. 1, 2 . . et iterum alibi . . 1 Pet. 4, 10 . .

Weniger sicher gegen den Verdacht der Aenderung und darum auch nicht beweiskräftig ist dagegen die Stelle in hom. VII. in Jos. (II, 412): Petrus etiam duabus epistolarum suarum personat tubis.

1) vgl. Dietlein S. 62.

Auch des Origenes Zeitgenosse Firmilian von Cäsarea zeugt für den 2. Pet. Denn wenn er an Cyprian (Cypr. opp. ep. 75) schreibt: adhuc etiam infamans Paulum et Petrum, beatos apostolos, quasi hoc ipsi tradiderint, qui in epistolis suis haereticos execrati sunt et ut eos evitemus monuerunt, so kann er damit unmöglich den 1. Pet., in welchem von Häretikern nichts zu lesen steht, sondern nur den 2. Pet. im Auge gehabt haben.

Nach alle dem konnte und mußte Eusebius allerdings den Brief unter die ἀντιλεγόμενα stellen, aber auch nur unter die erste Classe derselben [1]), unter die ἀντιλεγόμενα im engeren Sinn, welche — zum Unterschied von den νόθα — nur nicht allgemein als göttliche Schriften kanonisches Ansehen genossen, sondern mehrseitig angefochten waren. Seit Eusebius und unter dem Einfluß seiner Autorität wurde dann der Brief mit den andern Antilegomenen immer allgemeiner anerkannt, obwohl die alten Bedenken da und dort wieder auftauchten, wie uns — abgesehen von einer unklaren Stelle bei Didymus — in bestimmter Weise Hieronymus mittheilt, wenn er (catal. scr. eccl. c. 1) sagt: Petrus scripsit duas epistolas, quae catholicae nominantur, quarum secunda a plerisque ejus esse negatur propter stili cum priore dissonantiam. —

Fragen wir nach den Ursachen dieser so unsicheren Stellung eines nach unserm Urtheil ächt apostolischen Briefes im Urtheil der alten Kirche, so bietet sich zunächst schon der oft besprochene Umstand, daß der Brief dies Schicksal im Allgemeinen gerade mit einigen andern der sogenannten katholischen Briefe, den ἀντιλεγόμενα des Eusebius, theilt.

Den Ausdruck ἐπιστολὴ καθολική gebraucht zuerst Clemens zur Bezeichnung jenes zunächst an die antiocheniſchen, im Grunde aber an die Heidenchristen überhaupt bestimmten Schreibens der jerusalemischen Gemeinde Apg. 15; Eusebius nennt ebenso Briefe des Dionysius von Alexandrien, weil er sich mit denselben nicht blos seinem bischöflichen Sprengel, sondern allen Christen nützlich gemacht habe. Καθολική ist demnach ein Brief, der im Gegensatz zu einem Privatbrief allgemeinere Bedeutung und Bestimmung hat. So begreift sich, daß, wie Eusebius berichtet, Apollonius von dem Montanisten Themison sagt, er habe gewagt, eine ἐπιστολὴ καθολική zu erdichten.

---

1) vgl. Credner, Gesch. des Kanon S. 202.

Wenn also Origenes 1 Pet. und 1 Joh. mehrmals so nennt, so wird da, obwohl sichs um kanonische Schriften handelt, die Bezeichnung ebenso gemeint sein, nämlich im Gegensatz solcher Briefe, die insofern Privatbriefe sind, als sie durch ihre Adressen bestimmten Gemeinden oder Personen zugewiesen sind.

Nun finden wir in dem mehrerwähnten Muratorischen Fragment die deutlichen Spuren, daß die alte Kirche bei ihrer Ausscheidung des Kanonischen hinsichtlich der paulinischen Briefe, deren factische Bedeutsamkeit für die ganze Kirche ihr natürlich sofort gewiß war, ein sehr großes Gewicht auf ihre örtliche Bestimmtheit durch ihre Adressen legte: denn eben die Gemeinden, an welche diese Briefe gerichtet waren, wurden ihre bleibenden Sitze und Heimathsorte, in denen eine verbürgte, zweifellose Gewißheit ihres apostolischen Ursprungs sich forterhalten konnte und mußte. Ueber diese Briefe konnte sich also auch am ersten eine allgemeine kirchliche Gewißheit ihrer apostolischen Herkunft bilden, und sie waren auch die erste kanonische Sammlung, welche unter dem Namen ὁ ἀπόστολος in der alten Kirche entstand und bestand.

Aber es fanden sich nun auch noch andere Briefe vor, die als Apostelschriften da und dort in kirchlichem Gebrauch standen, obwohl eine solche Bürgschaft für ihre apostolische Herkunft in einer bestimmten, an der Spitze der Briefe selbst bezeichneten Heimath nicht vorhanden war. Schloß man nun diese an die schon bestehende Sammlung ὁ ἀπόστολος an, so wurde ihre Unterschiedenheit von dieser letzteren, die sich von selbst aufdrängen mußte, in der ebenso natürlichen als passenden Bezeichnung καθολικαὶ ἐπιστολαί ausgedrückt, d. i. Briefe, die nicht wie die paulinischen der Ursammlung sich selbst eine Bestimmung für gewisse Einzelgemeinden geben, sondern sich von vornherein an einen weiteren Leserkreis wenden. Aber begreiflicher Weise bildete sich da sehr schwer in allen Theilen der Kirche eine allgemeine Uebereinstimmung in der Auswahl der in diese Abtheilung zu rechnenden Schriften; es hing viel von örtlichen Zuständen, zufälligen Verhältnissen und Beziehungen ab, welche Briefe solcher Art da oder dort in kirchlicher Geltung standen; und daher sehen wir denn, bis zur gegenseitigen Verständigung im 4. Jahrhundert, die manchfaltigsten Verschiedenheiten in der Anerkennung katholischer Briefe in den verschiedenen Landeskirchen und bei den verschiedenen Kirchenlehrern.

Mußten nun schon diese Umstände einer weiteren Verbreitung und Anerkennung unserer beiden Briefe hinderlich sein, so gesellt sich dazu noch die Eigenthümlichkeit und Einseitigkeit ihres auf gewisse geschichtliche Erscheinungen sich concentrirenden Inhalts, dessen seltene Verwendung in den Schriften der Väter durchaus nicht befremdlich und nichts weniger als ein Beweis ist, daß nur wenige ihn kannten, und diese Wenigen selbst ihn nicht oder nicht entschieden anzuerkennen wagten. Beim Brief Judä kommen sodann als sonderliche Hindernisse noch hinzu einmal seine Kürze und sodann, wie treffend bemerkt worden ist [1]), der Umstand, daß die Gemeinden, an die der Brief gerichtet war, begreiflicher Weise nicht gerade besonderen Eifer spüren konnten, einen Brief zu verbreiten, der so böse Erscheinungen auf ihrem Gebiet strafte, und der, wie wir hinzufügen, andrerseits für solche Gemeinden, wo derlei Erscheinungen sich nicht zeigten und um der Entfernung willen auch nicht wohl eine Ansteckung zu befürchten war, sehr unverständlich und wenig diensam erscheinen konnte. Aus demselben Grund konnte dann der Brief, auch wenn er da oder dort bekannt wurde, doch für ungeeignet zur öffentlichen Vorlesung befunden werden und so bald wieder zurücktreten, was dann für andere Gegenden oder spätere Generationen wieder ein Verdachtsgrund gegen ihn werden konnte, der sodann an den apokryphischen Elementen weitere Stütze und Nahrung fand. Dem allen gegenüber ist die Bezeugung des Briefes so stark, als man es nur erwarten und fordern kann.

Noch zahlreicher und stärker sind aber die für den 2. Pet. hinzukommenden besonderen Hindernisse seiner allgemeineren Verbreitung sowohl als Anerkennung. Schon der Umstand, daß ungefähr seit dem Jahr 62, also innerhalb der kurzen Zeit von vier Jahren, bei den kleinasiatischen Gemeinden nicht weniger als sechs apostolische Briefe in Umlauf gekommen waren — Epheser, Kolosser, Philemon, 1 und 2 Tim. und 1 Pet. — läßt es sehr begreiflich erscheinen, daß, als nun noch ein siebenter hinzukam, die Verbreitung dieses letzten nicht so eifrig und rasch vor sich ging, als die der früheren; ganz abgesehen von den oben bemerkten, die katholischen Briefe überhaupt und den Brief Judä im Besonderen mitbetreffenden Ursachen solcher Zurückhaltung. Ferner kommen wir mit 2 Pet. bereits in die Zeiten, wo die schon beginnenden Stürme des jüdischen Krieges die Verbrei-

1) Rampf, S. 197.

tung eines neuen apostolischen Briefes nicht nur in die palästinensischen, sondern auch in die benachbarten Gemeinden sehr bedeutend stören, ja wohl ganz unterbrechen mußte. Wenn dann etwa später der Brief wieder da und dort hervorkam, so begegnete er nicht mehr der eifrigen Aufmerksamkeit, da inzwischen diese Gemeinden an Johannes einen hochangesehenen apostolischen Oberhirten bekommen hatten, und der 1. Brief Johannis (den ich aus hier nicht zu erörternden Gründen für ein Rundschreiben an die dem Apostel noch unbekannten kleinasiatischen Gemeinden zum Behuf der Eröffnung und Einleitung seiner dortigen Berufsthätigkeit halte) das kirchliche Interesse überwiegend in Anspruch nahm. Als dann vollends der Brief Judä — der in den soeben besprochenen Beziehungen offenbar viel günstiger stand, daher auch besser durchdringen konnte — erschien und bekannt wurde, stellte sichs für den 2 Pet. noch mißlicher. Einerseits hatte man nun ja ein apostolisches Zeugniß für die Erfüllung jener petrinischen Weissagungen, welches eine fernere sorgfältige Beachtung dieser letzteren unwillkürlich als von jetzt an minder nothwendig erscheinen ließ, und andrerseits wurde eben dieses wie auch schon das frühere Zurücktreten des Briefes aus äußeren Ursachen Anderen und Späteren Anlaß zu einem Verdacht gegen den Brief, für den sich dann leicht zwei bedeutsame Anhaltspunkte fanden an der auffallenden Verschiedenheit vom 1. Brief Petri [1]), die noch zu Hieronymus Zeiten Viele zur Verwerfung des Briefes bestimmte, und an dem eigenthümlichen Verwandtschaftsverhältniß zum Judasbrief [2]). Das letztere konnte, wenn einmal der Verdacht erweckt war, ebenso wie noch heutzutage als Ausschreibung des Judasbriefs zum Zweck einer Pseudoweissagung gemißdeutet werden — nur daß dann das Alterthum strenger oder — richtig gesagt — consequenter war, als manche unserer neueren Apologeten, und auf Grund solchen Befundes den 2. Pet. als unächt bei Seite stellte, wo der Judasbrief in festem und sicherem Ansehen stand, oder, wo auch dieser noch nicht über jeden Zweifel erhaben war, gleich beide Briefe mit einander verwarf, wie das nach der Peschito die syrische Kirche gethan haben muß, in welcher ja auch mit am frühesten wissenschaftlich kritische Bestrebungen erwuchsen. Es ist mir nicht unwahrscheinlich, daß eben gegenüber einer schon damals

1) gegen Guericke, Beitr. z. neut. Einl. S. 175 Anm. 2) vgl. Rampf S. 198.

bemerklichen Nichtbeachtung des 2. Pet. der Apostel Judas einen so ganz an denselben sich anschließenden Brief an jene Gemeinden geschrieben hat.

Jedenfalls aber ist nach unserer Anschauung von dem Verhältniß beider Briefe zu einander der Brief des Judas selbst ein Zeugniß für den 2. Pet., gegen dessen überwiegende Bedeutung die spätere geringe Bezeugung oder gar Verwerfung des 2. Pet. gänzlich oder doch so weit zurücktritt, daß auch ihr gegenüber das Resultat unserer inneren Betrachtung des Briefes, die Aechtheit und apostolisch kanonische Würde des Briefes, ungeschmälert bestehen bleibt.

Date Due

FACULTY

BS2795 .S376
Der Zweite Brief Petri und der Brief
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00063 2952